LA IDEA DEL HOMBRE

EDUARDO NICOL

EDITORIAL STYLO

MEXICO, 1946

EDUARDO NICOL

La Idea del Hombre

Centro de Estudios Filosóficos
de la Universidad Nacional de México

EDITORIAL STYLO
MEXICO, 1946

Esta edición es propiedad de la Editorial Stylo
Copyright 1946, by Eduardo Nicol

Impreso en los talleres de la Editorial Stylo, Durango 290, México, D. F.

PROLOGO

PARA EL AUTOR, *la historia de una obra termina en cierto modo cuando empieza para los demás: al ser publicada. Entonces ella inicia una vida nueva, independiente, desprendida de la que antes llevó entrañablemente unida a la del autor. La historia de esta vida previa de gestación y crecimiento a veces es larga; otras veces sólo le ha parecido serlo al autor. La que ha tenido esta* Idea del Hombre *es remota, por su origen, y a la vez relativamente próxima. Pero esto no puede aclararse sin antes decir algo sobre el libro mismo y desvanecer un equívoco que no dejará de producirse en algunos de sus posibles lectores. Tengo el convencimiento de que, por su desarrollo, esta obra podrá ser considerada como una historia de la antropología en Grecia; mientras que su título, por el contrario, autoriza a esperar un contenido doctrinal. En realidad, es ambas cosas a la vez. Pero estos dos caracteres no se unieron de una manera fortuita, sino muy deliberada. Por atractiva que fuera, nunca hubiese asumido la tarea de escribir, por sí misma, una historia de la antropología filosófica (la obra que Cassirer consideraba urgentemente necesaria en nuestros días). Pero el bosquejo de mi propia idea del hombre ofrecía ya ciertos rasgos bien definidos, al lado de otros todavía borrosos; y entre los primeros se encuentra ese que presenta el perfil del hombre delineado como el de un ente histórico. De qué modo se produce la historia de su ser, sólo la historia misma podía revelármelo últimamente. La historia del hombre confirma y aclara aquella idea. La palabra "idea" tiene, en el título del libro y en su contenido, un sentido triple: el de una*

noción no elaborada rigurosamente —la "idea" que nos formamos de algo cuando no lo conocemos a fondo—; el de concepto riguroso; y el de idea en el sentido griego, que es el de forma y realidad al mismo tiempo. La intención de esta obra, por tanto, es la de confirmar cuanto se dice en su introducción doctrinal sobre la realidad del hombre, mediante la explicación de su desenvolvimiento efectivo en la historia, tal como se produce a lo largo de los siglos de cultura helénica, y tal como se expresa en el pensamiento de esta cultura. Así pues, el libro viene a ser exactamente el complemento, en forma doctrinal e histórica, del bosquejo de antropología filosófica que contiene mi Psicología de las Situaciones Vitales, *escrita en el año de 1940 y publicada en el siguiente (El Colegio de México, 1941).*

Las ideas fundamentales de esta Idea del hombre *se encuentran, en germen por lo menos, ya en aquella obra mía anterior. El plan de la presente y el propósito de llevarla a cabo se formaron en el mismo año de 1941; ideas y planes han ido ambos tomando cuerpo y madurez, desde entonces, en mis cursos universitarios de Filosofía Griega y de Historia de la Psicología. Los asistentes a esos cursos identificarían lo que en ellos escucharon con lo que aquí pudieran leer. Este es, pues, el origen próximo de la obra. Su origen remoto tiene que ver también con su tema. En primer lugar, la elección de la filosofía griega era obligada por el hecho de que en ella se refleja la primera formación del hombre occidental. No sólo la humanidad helénica ofrece una unidad conclusa en su desenvolvimiento desde Homero hasta Epicuro; además, de esta humanidad reciben las épocas siguientes una herencia irrenunciable, sin conocer la cual es imposible discernir los componentes reales del hombre de nuestros días, ni explicar de qué modo la historia posterior ha integrado sus innovaciones con aquella herencia. Pero, en segundo lugar, si esta elección de los griegos era obligada, solo fué posible gracias a una circunstancia personal. El conocimiento de la literatura griega no puede improvisarse. Aunque hube de perder todas las notas en las que se consignaba la labor, que entonces era sosegada, de casi diez años de familiaridad*

diaria con los clásicos —en la Fundación "Bernat Metge" de Barcelona— esa familiaridad me permitió rehacerlas, ya con vistas al propósito definido de este libro, en un solo año de trabajo en la Biblioteca de la Columbia University de Nueva York. Por tanto, el origen remoto de esta historia de la idea del hombre en Grecia, o mejor dicho, la posibilidad de su aparición ahora, se encuentra en una labor iniciada allá por el año de 1928.

La forma y el sentido de esta obra permiten —requieren casi— su prolongación. En mi proyecto, un segundo volumen se iniciaría con la idea romana del hombre, pasaría del neo-platonismo a San Agustín, y comprendería el hombre medieval y el cambio del renacimiento; un tercero estaría dedicado a la evolución del hombre moderno desde Descartes hasta la crisis vital de la ciencia en nuestros días y el replanteamiento riguroso del problema de la temporalidad del ser. Si así pudiera llevarse a cumplimiento este programa, puedo anticipar que no sería por el simple afán de prolongar la historia y conducirla hasta su término presente; sino por el de ver más claro todavía en la complejidad del problema del hombre. Felices los tiempos, si los hubo cercanos a nosotros, en que fuera posible contemplar el futuro sin la aguzada inquietud del presente. Por mi parte, debo confesar que en este estudio de los griegos me he propuesto no sólo que su vida y su pensamiento se presenten integrados, y que la formación del hombre aparezca con una claridad que realce las etapas de su lento y dramático desarrollo; sino además, que este esfuerzo del hombre por hacerse y pensarse a sí mismo aclare en lo posible la situación vital histórica en que hoy nos encontramos.

Es cosa fácil no permanecer indiferente con las emociones ante el espectáculo de la humanidad doliente en nuestros días. Las lágrimas no cuestan, y aunque pueden ser consoladoras —sobre todo para quien las vierte— también pueden ser estériles o ineficaces. Es más difícil ser conmovido en la razón. También es más grave la esterilidad humana de un pensamiento que sabe permanecer inafectado. Hasta hoy, la ciencia ha querido convertir en motivo de prestigio esta desafección

suya, en la cual ha tratado de imitarla buena parte de la filosofía. Parecía que los grandes problemas del pensamiento no tuvieran conexión alguna con el curso vital de los hombres; e inversamente, que no fuera posible ocuparse de los problemas de la vida sin que la filosofía degradara su augusta majestad para hacerse sofística, o para tomar un estilo embarazosamente patético. Pero no se trata de hacer una filosofía patética, sino de pensar con rigor —con el rigor de siempre— los problemas que a unos los afecta en la vida, y a otros les compete ser afectados por ellos en esa parte de la vida que es la razón misma. Por lo demás, ni la propia razón científica puede hoy permanecer inafectada. La claudicación de la ciencia ante el afán de poder, que ya era manifiesta desde antes, se ha revelado ahora explosivamente. Una conciencia obtusa es compatible con la más preclara inteligencia. Pero hasta la conciencia obtusa de los sabios se agudizó ante la revelación del peligro que entrañaba el mal uso de sus mismos descubrimientos. Pues lo grave no es la muerte que ellos procuran, sino la claudicación moral de quienes fueron considerados como la aristocracia intelectual del mundo contemporáneo.

Como quiera que sea, al escribir esta historia de la idea del hombre griego, se avivó en mi ánimo la inquietud del presente, en vez de mitigarse por el reposo de una concentración en el pasado. Si esta inquietud puede trasmitirse y aumentar la lucidez que se requiere —si puede ella convertirse o no en algo fecundo y que traiga un fruto de bondad— es cosa que no me corresponde a mí decirla. Pero no me fué posible reseguir esa historia con la fría curiosidad y con el despego del investigador. En cuanto a la efectiva conexión que guardan con el presente los problemas mismos de la filosofía griega en su forma más técnica y severa, he tratado de explicarlo en la Introducción.

Muchas son las gracias que debo a quienes me ayudaron a escribir esta obra. Tantas, que su desproporción con el libro mismo me resulta excesiva. De sus defectos, me hago responsable. El lector puede ignorar que yo, a mi vez, hago responsable de algunos de ellos a los tiempos

en que la escribí. Lo mismo que la Psicología de las Situaciones Vitales, *esta obra nace con el sello marcado en tantas otras producidas en el siglo XX: "Obra de Guerra", escrita en tiempos de guerra. Pero este es asunto mío. Mi gratitud se debe al* Department of Cultural Relations *del* Department of State *(Gobierno de los Estados Unidos de América), con cuyo auxilio pude permanecer el año de 1943 preparando los materiales de este libro en la Columbia University de Nueva York, y a esta misma Universidad, por haberme facilitado el uso de todos sus servicios, y particularmente el de su Biblioteca. También debo las gracias a la Rockefeller Foundation por la beca que me concedió a través del Centro de Estudios Filosóficos de la Universidad de México, para escribir la obra durante el año de 1945. Finalmente, al mismo Centro de Estudios Filosóficos y a la Universidad de México, por haberme concedido licencias de trabajo académico —una total, en 1943, y otra parcial, en 1945.*

México, D. F. E. NICOL.

Año Nuevo de 1946.

INTRODUCCION

LA HISTORIA Y LA VERDAD

El problema del ser en el tiempo

'Αληθείη πάντων χρῆμα δικαιότατον.

MIMNERMO.

1

LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA nos enseña que la difusión de los grandes sistemas metafísicos implica al mismo tiempo su decaimiento. Las épocas llamadas de iluminismo, que suceden a las épocas de las grandes creaciones, muestran la fecundidad de estas últimas. Pero la expansión de un sistema disuelve su substancia metafísica. La verdad parece que cambiara de sentido al ser absorbida en círculos más amplios de cultura que aquél, angosto y privativo, en que fué descubierta. Así, la verdad filosófica promueve la cultura; pero ésta promoción es una finalidad práctica. Las virtualidades prácticas del pensamiento se desenvuelven entonces a expensas de su sentido teórico. Se produce una marcada primacía del tema del hombre, y se olvidan de su propio origen metafísico todas las direcciones del pensamiento que adoptan ese tema como eje de su marcha. La antropología iluminista representaría un cierto escepticismo del conocimiento y una renuncia al absoluto.

Sin embargo, esta forma habitual de presentar el proceso histórico del pensamiento, o una de sus fases, envuelve un cierto equívoco. Las etapas iluministas de la filosofía griega —la sofística y la post-aristotélica—, así como el moderno iluminismo del siglo XVIII, sobrevienen efectivamente después de unos períodos sistemáticos, y se caracterizan por el escepticismo, por la predominancia del tema del hombre, y por una derivación del interés intelectual hacia las finalidades prácticas de la existencia. Pero esto no significa que la crí-

tica del conocimiento no haya sido también activa durante la producción de los grandes sistemas, ni que en éstos no pudiera estar presente asimismo la idea de las finalidades prácticas de la filosofía. Y sobre todo, no significa que el problema del hombre no pueda ser objeto de un tratamiento metafísico. La filosofía entera de Platón, sus motivaciones radicales y la jerarquía de sus temas, bastarían por sí solos para confirmarlo.

La expansión actual de los conocimientos, un cierto escepticismo difuso, la popularidad de la filosofía, y el manifiesto predominio del tema antropológico en el pensamiento, podrían sugerir una cierta analogía entre nuestra época y esas que se llaman convencionalmente ilustradas, o de iluminismo. Las luces que brillan en esas épocas se dice que son las de la razón. Pero son las de la razón práctica, principalmente. Hay un decaimiento de la metafísica, y una prosperidad de las llamadas ciencias del espíritu, que son las centradas en el tema humano: la historia, la psicología, la sociología, la economía, la política. A través de ellas, se acentúa la actualidad del hombre como tema, y se difunde el equívoco sofístico según el cual este tema sería exclusivo de aquellas ciencias, y sólo podría ser tratado adecuadamente en relación con las finalidades prácticas de la vida, contrarias a las especulativas, en su sentido, y de hecho incompatibles con ellas. De este ambiente ha llegado a contagiarse la misma filosofía. Esta no puede renunciar a su misión teorética, pero ha empezado a elaborar una cierta teoría del hombre que renuncia a toda fundamentación metafísica; y aún sin incurrir en el desorden de ideas diversas y doctrinas mal establecidas e irresponsables, que produce la confusión del pensamiento en nuestros días, esa filosofía corre el riesgo de contribuir a la confusión, pues parece limitarse a reflejar la situación del hombre en su crisis presente y en su desamparo de la verdad.

Se viene llamando historicismo a ese sector de la filosofía, predominante en la de habla española, que ha recibido y asimilado la influencia de las ciencias del espíritu, y principalmente de la historia. La fundamental innovación de esta doctrina consiste en el descubrimiento de la conexión que existe entre el pensamiento y la vida. Pero esta verdad es una verdad a medias, que hasta ahora no ha tenido la fecundidad de promover la verdad complementaria. El peligro que ella representa sin su complemento —que más bien tiene que ser su fundamento— es que está comprometiendo el sentido de la verdad misma. Es manifiesto que al señalarse el nexo que existe entre la vida y el pensamiento se ha alterado la idea de la vida, y a la vez la idea del pensamiento. La esencia del hombre no sería propiamente esencia, sino historia, y la historia de la filosofía sería la filosofía misma. Al absorber la realidad humana, la historia absorbería igualmente al pensamiento, que es una forma existencial de

lo humano. Por consiguiente, la verdad sería histórica también. La filosofía expresaría, en forma de conceptos o de concepciones racionales, la integridad actual de la misma situación histórica que expresan, de una forma fragmentaria pero congruente, la ciencia y la literatura, la religión, la política y las artes plásticas. La filosofía podría ser considerada como el eje histórico de la expresión humana; las otras creaciones del espíritu serían como líneas paralelas, igualmente significativas no sólo por su autenticidad humana, sino como ilustrativas de la filosofía misma y de su curso histórico.

Lo que en definitiva significa la razón vital es esto: que la razón no es pura ni está desvinculada de la vida en su acepción total, y que ella es órgano de un ente histórico. Debe reconocerse que, dentro de esta dirección historicista de la filosofía, no han dejado de surgir ciertos intentos de fundamentación metafísica del hombre —y otros han sido anunciados y todavía no cumplidos. Pero también es cierto que hasta ahora no ha podido eludirse el riesgo capital de esta doctrina, el cual subsistirá mientras subsista para ella, en su extremo radical, el problema de la verdad. Ese riesgo, en efecto, es el del escepticismo y el relativismo subjetivista. Mientras el problema lógico no tenga su adecuada solución metafísica, será precaria cualquier teoría sobre el hombre que pueda elaborarse en plan historicista.

Pues ¿qué sentido tiene una verdad histórica? ¿Qué queda en ella de lo que el hombre occidental ha esperado siempre de la verdad, a lo largo de su historia desde Grecia? El hombre se ha apoyado siempre en la verdad como en el fundamento necesario de su vida. La vida humana no puede ser vivida sin principios, ni hay principios posibles para ella que no puedan ser llamados verdades. La crisis de una verdad es la crisis de una vida. Ello es así, porque el hombre reconoció hace mucho que su vida es frágil, insuficiente y movediza, y su mayor esfuerzo es superar esas limitaciones asentándola en una base sólida y estable. Podemos conformarnos a que la vida sea pasajera, mientras sea perdurable el principio en que tratamos de fundarla. El hombre es un ente temporal o histórico; pero, por ello mismo, tiende hacia algo intemporal e inmutable, en que su ser encuentre apoyo de alguna suerte. Si este apoyo queda reducido también a temporalidad, la vida humana queda sin principio o fundamento: desprovista de verdades y en situación de crisis. La paradoja de esta situación es que no puede ser llamada crisis propiamente. El concepto de crisis es un concepto histórico, que alude a un estado transitorio y anticipa un restablecimiento de la normalidad. Pero esta crisis del hombre sería justamente su situación normal. Pues si toda verdad, como producto de la razón histórica, tiene una validez limitada temporalmente, y cumple la única función de expresar la situación vital presente, sabemos de antemano que cuantos prin-

cipios verdaderos logremos encontrarle a nuestra vida serán tan frágiles como ella, por lo mismo que son también vitales o históricos. La situación normal del hombre sería entonces la del desesperado de la verdad: la del ser en crisis permanente. Pero la desesperación consiste en el desvanecimiento del futuro. Desesperado es el hombre que no proyecta su presente hacia el porvenir. Esta ruptura de la articulación temporal de la existencia es el efecto anti-histórico que puede desprenderse paradójicamente del historicismo; que se deriva de él inevitablemente, si no se logra encontrar el fundamento ontológico de la verdad.

En nuestros días se ha aguzado la conciencia histórica. Al lado de ella, hay síntomas ya de una mala conciencia historicista, porque la perspicacia filosófica ha sabido descubrir en el historicismo la misma nulidad que en el escepticismo. La desesperación de la verdad es la mala conciencia del historicismo —de un cierto tipo de historicismo, que se llama a sí mismo radical porque absorbe sin pestañear sus propias, amargas consecuencias. Pero no se acomoda enteramente a ellas. No pudiendo encontrarle a la verdad un fundamento racional, trata de buscarle uno irracional. El historicismo absoluto —o sea, por una ironía de los términos, el relativista— sería en efecto tan paralizador como el escepticismo. El escéptico está condenado al silencio, pues su misma afirmación de la teoría implica una verdad tan rotunda como la que ella misma pretende negar de antemano. De un modo parecido, la afirmación historicista de que toda verdad es expresión de una situación vital histórica, y nada más que esto, se volvería contra sí misma, pues *esta* verdad historicista podría ser considerada como la expresión de *nuestra* época crítica, confusa y desamparada de verdades; y cabría suponer que en el futuro se ofreciesen a los hombres verdades anti-históricas, que ellos consideraran como firmes, universales y definitivas. Ciertamente, el relativismo historicista se anticipa a negar el valor universal de tales verdades posibles en el futuro. Pero la verdad historicista como tal lleva en sí misma el germen de su propia destrucción.

La conciencia de esta invalidez suele producir, como descarga y como compensación, una actitud salvadora. La mala conciencia, como la hipocresía, es todavía una forma de la conciencia moral. Resignado a pensar que su propia verdad —la verdad misma del historicismo— es efímera y carece de otra validez que la de su carácter de expresiva de una actualidad presente y transitoria, resignado a esto, el historicista puede todavía encontrar un cierto apoyo vital fuera de la doctrina misma, en la firmeza de su honesta convicción. A falta de su valor intrínseco, la verdad se salva entonces por la fuerza indirecta de su valor ético, por la fidelidad con que se mantiene adicto a ella quien la piensa. Mejor dicho: quien se salva es entonces el filósofo. Carente del apoyo racio-

nal que no puede darle su doctrina, busca en sí mismo este apoyo y afirma la suficiencia del hombre por la sinceridad de su actitud y la concordancia moral entre ella y las ideas. La verdad pasa entonces a ser "veracidad". El valor racional de universalidad se substituye por el valor irracional de la "autenticidad". Vale la verdad —moralmente— mientras sea la auténtica expresión vital de quien la piensa.

Esta es la única solución al problema interno del historicismo, cuando el pensamiento se centra en el presente —lo cual implica un individualismo extremo. Para que la verdad valga moralmente y pueda sostenerme mi fidelidad respecto a ella, es menester que sea *mi* verdad. Mía y sólo mía: apoyo de mi vida en aislamiento. Es imposible entonces fundar lo que llamamos la comunidad de la verdad. Esa verdad expresiva es el último reducto en que se refugia y encastilla la soledad del individuo que ha roto sus vínculos más íntimos de comunión. Todos, excepto la palabra. Pero de su misma palabra tiene que estar desengañado. La palabra filosófica vale solamente como confesión, como íntima expresión personal. Y en la medida misma en que es íntima, y en que su sentido es hondo y fiel, tiene que ser incomprendida por quienes no se encuentren en la misma situación vital de quien la dice —y este tiene que sentir, además, el rubor de decirla. La verdad solitaria no es solidaria. La compresión implica siempre una comunión, o una comunidad: una base irracional *común* donde la verdad arraigue y prospere. La base irracional en que se apoya el individualismo extremo impide, en definitiva, toda comunicación auténtica, aún en el plano intelectual.

Donde no hay comunicación, ni comunión o comunidad, no hay fecundidad espiritual. Las obras del espíritu son siempre obras comunicativas: son maneras de decir o de expresarse. El pensamiento historicista ha encontrado, por el camino opuesto al individualista, otra actitud salvadora de la verdad, otro fundamento irracional en qué asentarla. Este fundamento ya no es la conciencia individual, sino la creencia colectiva. Lo que en el individuo era la fidelidad al propio pensamiento, es en la comunidad la fe en el ideal. Entonces el pensamiento ya no se centra en el presente, sino que se proyecta hacia el futuro. El marxismo político es la doctrina historicista cuya concepción de la verdad se funda precisamente en el carácter histórico de la vida humana. Pero si esta verdad puede tener alguna validez en cada momento presente, en cada una de las situaciones sucesivas, es porque la sucesión histórica misma está ordenada en una orientación hacia el futuro. La verdad vale como ideal. Y su fecundidad es entonces la promoción de una esperanza; su base irracional es la comunidad de un anhelo, a lo cual se llama fe, por las analogías que ofrece con la fe religiosa. La comunidad de la verdad, convertida en ideal, es lo que

autoriza a llamar comunismo a esta doctrina, en términos filosóficos, aparte de que sea conocida así por sus derivaciones prácticas, ajenas en parte a la filosofía misma, las cuales tienden a establecer la comunidad de los bienes económicos.

Estas son las dos posiciones actuales fundadas filosóficamente en el historicismo; antagónicas, y sin embargo complementarias en la dialéctica interna de las posibilidades vitales de la doctrina. De una parte, la individualidad se afirma a sí misma y salva a la verdad por el valor moral de la fidelidad con que se mantiene adicto a ella quien la piensa; del otro lado, la individualidad encuentra su apoyo fuera de sí misma, en una vinculación a la comunidad, donde prospera la verdad bajo forma de ideal colectivo. Estos son los hechos. Pero no se trata ahora de meditar sobre ellos. Independientemente del valor que pueda representar para los hombres actuales cada una de estas dos posiciones vitales, persiste la cuestión estrictamente filosófica de la verdad. No importa —aquí por lo menos— cómo opera la verdad de que el hombre es un ente histórico, ni qué efectos pueda producir en la vida efectiva de los hombres de hoy y de mañana. Filosóficamente, importa ahora averiguar si es posible que la verdad valga por sí misma, aparte del apoyo irracional que reciba de fuera. Este apoyo irracional —llámese fidelidad individual o fe colectiva— no es una innovación moderna. La historia nos enseña que, de una manera u otra, las verdades racionales han encontrado siempre vías irracionales de difusión y de prosperidad. Pero siempre la filosofía ha fundado sus verdades en razones, es decir, en la razón misma. La innovación moderna consiste en haberse percatado, con la perspicacia historicista, del hecho de la transmisión de la verdad por vías irracionales; y sobre todo, en haber convertido este hecho en el fundamento de la verdad misma, renunciando implícita o explícitamente a la tarea, ardua sin duda, de encontrarle previamente un fundamento racional.

El fundamento irracional de la verdad —de la razón misma— es una idea renovadora y fecundísima en la filosofía, cuya aplicación al comentario histórico ocupa más de un párrafo en el presente libro. Pero debe señalarse ya desde ahora el riesgo que representaría renunciar a su fundamento racional. Una cosa es filosofar sobre lo irracional, y otra empeñarse en el contrasentido de una filosofía irracional. Se han afirmado las conexiones vitales de la razón con lo que no es racional, dentro de la unidad existencial del hombre. Se han apoyado estas afirmaciones en la verdad fundamental de que el hombre es un ente histórico. Falta todavía encontrarle su fundamento propio a la verdad misma; y esto sólo puede hacerse explicando la compatibilidad entre los conceptos de ente y de historia; mostrando la temporalidad esencial del ser en el hombre.

2

ES IMPOSIBLE QUE VOLVAMOS AL PASADO. Es imposible restaurar el sentido tradicional de la verdad, al cual correspondía una cierta idea del hombre que debe igualmente renovarse. A la idea de que el hombre tiene una esencia definible, y por tanto universal, intemporal, y que permanece inalterable por debajo de los cambios históricos que sufran el ente humano individual y la humanidad como género, a esta idea correspondía una pareja idea de la verdad como un saber universal y necesario, igualmente desligado de las condiciones históricas en que pudiera ser logrado. Pero ambas ideas han entrado en crisis. Pudiendo caracterizarse al hombre como el ser de la verdad, cuando ésta entrara en crisis tenía que arrastrar en ella al hombre mismo. Y la causa de esta crisis es la historia.

Así como los antiguos se percataron de que el viajar abre los ojos del entendimiento y aguza el sentido crítico, porque permite observar con sosiego la diversidad de los hombres y de sus culturas, así el hombre moderno ha obtenido de la historia los beneficios de un viaje que ya no se desarrolla en la extensión diversa del presente, sino en la variada profundidad del pasado. La comprensión del pasado es, para el hombre moderno, una adquisición tan revolucionaria como pudo serlo para el antiguo la comprensión de los mundos ajenos a su ecumene helénica. Pero está en la naturaleza de las cosas que la comprensión de lo extraño disminuya la firmeza de nuestra convicción individual. Cuando el hombre aprende que el mundo es vario, y consigue entender lo más diverso de sí mismo, aprende al mismo tiempo a no considerar lo propio como si fuera único, y a situarse en el mundo mediante una referencia a los demás, y no en la posición central que asume espontáneamente la ignorancia. La contrapartida de este beneficio de la comprensión es, pues, un cierto escepticismo, resultado paradójico del aumento de saber. Las culturas, en la etapa joven y fecunda de su historia, suelen ser introvertidas, aisladas, suficientes, y compensan con el valor de sus creaciones su escasa comunicación con las ajenas, y su falta de comprensión para con ellas.

La comprensión histórica no ha dejado de producir en el hombre moderno un efecto parecido de escepticismo. Habituados a comparar su época con las pasadas, los hombres empiezan a considerar su presente como algo menos propio, único y auténtico que lo que fué su presente para hombres anteriores. La época propia es sólo una etapa del discurrir histórico; algo relativo, que surge de un pasado al que se encuentra encadenada, y desemboca en un futuro en el cual no estaremos presentes. El presente —lo único que podemos vivir— es pues un intermedio fugaz. La vida, las cosas, el mundo, siguen

su camino indiferentemente de nuestras preocupaciones, de nuestros afanes y esfuerzos por estar presentes, y por hacerle sentir al presente nuestra presencia viva. Lo sensato, por tanto, es responder con igual indiferencia. Todo es relativo: relativo al tiempo, o sea a la historia. La historia se convierte entonces en el saber capital, en el fundamento de la vida humana. De él podemos derivar el desilusionado consuelo que los epicúreos y los bajos estoicos derivaban de la filosofía. La función directriz de la existencia se ha trasladado de la razón a la memoria. El pasado le ha quitado al presente su absoluto. La historia ha "relativizado" a la filosofía.

La aceptación del relativismo historicista puede ser un rasgo heroico de renuncia, si se tiene la conciencia de sus riesgos. Pero es posible que la filosofía pueda, por sus propios medios y sin recurrir al beneficio de una actitud salvadora, prolongar la innovación historicista hasta entroncarla con la tradición metafísica. Hubo un momento en que, para el pensamiento humano, el problema de la verdad se especificaba en los diversos problemas de la verdad filosófica y la científica, la religiosa y hasta la artística. La nueva forma de saber que es la historia planteó entonces, a su vez, el problema de la verdad en historia. Pero el mismo saber histórico pareció que superaba la dificultad de todos aquellos problemas, al convertir en históricas a todas las verdades y reducir a una vigencia temporal sus valores respectivos. Esta es la situación presente. Y de ella hay que partir para reanudar la marcha de la filosofía: la superación del historicismo llamado radical debe iniciarse con un estudio de la historia misma y del único ente histórico que es el hombre.

La idea filosófica del hombre se ha formulado tradicionalmente en definiciones rigurosas. La filosofía aspiraba a que estas definiciones se ajustasen estrictamente a las normas lógicas que rigen para toda definición. Pero la posibilidad misma de esta definición, así entendida a la manera clásica —esto es: por género próximo y diferencia específica— implicaba ya un supuesto metafísico, y no sólo una regla lógica. Implicaba que hubiese en la realidad humana una esencia definible. La filosofía contemporánea se puede caracterizar precisamente por haber propuesto una definición del hombre que invalida aquel supuesto metafísico. Formalmente, la nueva idea del hombre presenta también el carácter de una definición correcta: el hombre es un ente temporal. Pero en la definición no está determinada la índole del supuesto en que ella misma se apoya. En realidad, esta definición —si como tal se considera— debe ser el punto de llegada y no el punto de partida de una filosofía del hombre. Pues hay que determinar previamente en qué consiste la temporalidad. El *ser* del hombre, que ahí cumple el oficio de género pró-

ximo de su definición, induciría a pensar que el supuesto de ésta es de índole ontológica. A su vez, la diferencia específica de este género —o sea la temporalidad— parece invalidar la idea de una esencia de lo humano, pues toda esencia es intemporal. ¿Cómo puede entonces concebirse un ente sin esencia? ¿Cómo puede resolverse la cuestión de una forma del ser que consista específicamente en la pura temporalidad? El problema de la definición del hombre envuelve, por tanto, el problema del ser y el tiempo, o si quiere, el problema del ser en el tiempo.

Está muy arraigada en el pensamiento humano —en el occidental— la noción de que el saber se nutre de definiciones. Saber lo que una cosa es, implica definirla, y para definirla es menester que la cosa no sea puro cambio, pues entonces no ofrecería asidero alguno al pensamiento, y cuanto pudiéramos decir de ella en un momento ya no sería válido en el momento siguiente de su cambio —y del nuestro propio. La delicuescencia de toda la realidad, la fluencia universal y perpetua de las cosas, invalidaría a la razón. El mundo sería totalmente irracional, excepto la razón misma, la cual opera siempre sobre nociones firmes y estables, es decir, sobre conceptos. Pero entonces ocurriría que estos conceptos no tendrían validez alguna de saber, sino una validez formal pura; no serían propiamente conceptos o representaciones, pues nada estaría en ellos representado: la realidad seguiría su fluencia permanente, con indiferencia completa respecto de las fijaciones conceptuales de la razón. Además, se presentaría aún otra consecuencia paradójica, a saber: que el único elemento de fijeza que habría en el mundo sería justamente la razón, órgano inútil de conocimiento del ser cualificado como más notoriamente temporal: el hombre.

De hecho, todos los entes del universo están en el tiempo y todos cambian. Pero el tiempo no es una noción unívoca, ni puede predicarse de todo "lo que es" uniformemente. A su vez, y por la misma razón, tampoco es unívoca la noción de ente, ni puede definirse de un modo uniforme a todo "lo que es". Finalmente, tampoco resulta cierto que la razón opere con una independencia completa respecto del cambio y del tiempo, ni que sus formulaciones tengan siempre, y necesariamente, una fijeza rígida y estable. Por consiguiente, la cuestión que plantea el definir al hombre como un ente temporal implica, de una manera previa y obligada, el problema del ser, el problema del tiempo y el problema de la razón. La historia de la filosofía ofrece un cierto orden en la secuencia de sus temas capitales, de tal suerte que primero parece que se plantea siempre el problema metafísico, luego toma sobre él la primacía el epistemológico, y finalmente viene el antropológico. Primero es conocer el ser, luego conocer el conocimiento, luego, en fin, co-

nocer el hombre. Actualmente, sin embargo, tal parece que este orden se alteró, pues el problema urgente de la filosofía concentra en unidad a los tres problemas sucesivos: conocer el ser que conoce el conocimiento.

Como se ha dicho, la forma nueva de conocimiento —nueva en cierto modo— que ha adquirido "el ser que conoce" es la historia. Su órgano o instrumento es la memoria. La historia es la forma peculiar del cambio en lo humano. Ningún otro ente tiene historia, aunque todo ente cambia. Por tanto, la historia es una forma del tiempo diferente de aquella que corresponde a los entes cambiantes pero no históricos. A esa forma del tiempo humano o histórico la llamamos temporalidad. La otra, es el tiempo tal como lo entienden o puedan entender la física y la matemática. El tiempo tiene formas: esta es la primera noción que debe retenerse.

Que la totalidad de las cosas en el universo está sujeta al cambio, fué pensado con todo rigor y lucidez, por vez primera, por Heráclito. Pero lejos de creer que la universalidad eterna del cambio produjese la irracionalidad pura, Heráclito derivó precisamente de ella una nueva idea de la racionalidad del universo. De hecho, fué el primero que incluyó a la razón como un elemento funcional dentro del cosmos. Esto no hubiera sido posible si no hubiese descubierto que el cambio tiene "formas". Para él, la forma cíclica del cambio universal garantiza su racionalidad. La forma regular del cambio no sólo hace posible su comprensión por el entendimiento humano, sino que asegura la presencia misma objetiva de la razón en el mundo. Sin la racionalidad del cosmos no es posible la validez racional del pensamiento. Pensar racionalmente es pensar "lo que es" racionalmente: lo que tiene una manera racional de ser —o de cambiar.

Ya desde entonces, la filosofía pudo aprender que las formas de la razón no son precisamente rígidas. La primera vez que la filosofía formula con toda claridad y plena conciencia la idea de la racionalidad objetiva, esta racionalidad se le ofrece como activa, funcional y dinámica. "Lo que es", para Heráclito, no puede definirse esencialmente: "lo que es" es cambio. Pero también lo que cambia —aún sin esencias inmutables por debajo de su cambio— puede ser captado por la razón, porque el cambio mismo es racional, y lo es porque tiene "formas", que ellas sí son regulares y estables. Cuando Bergson, en nuestros días, plantea nuevamente el problema de la inadecuación fundamental entre la razón esquemática y la fluencia vital, puede contar, en efecto, con unos antecedentes bien antiguos. Pero no es Bergson el único que replantea *da capo* los problemas capitales de la filosofía griega. Más bien, ésta parece ser una característica saliente del pensamiento contemporáneo.

Es posible que la ciencia anule la distinción, que antes era capital,

entre el mundo de lo orgánico y el de lo inorgánico; y que, por tanto, una misma concepción del cambio y del tiempo tenga que aplicarse indistintamente a los entes que llamamos vivientes y a los que consideramos inertes. Si así fuera, parecería invalidarse la concepción bergsoniana, según la cual la vida sólo puede ser aprehendida en un acto intuitivo peculiar, pues la razón esquemática es inhábil para ello. En todo caso, éste es un problema de la ciencia. Para la filosofía, la distinción fundamental no es tanto la que pueda establecerse entre los entes orgánicos y los no orgánicos, sino entre el mundo de lo humano y el resto entero del universo. Sea cual fuese entonces la ilustración que la ciencia nos proporcione sobre este punto, la doctrina de Bergson seguiría siendo válida y fecunda, aunque no se aplicase en los términos mismos en que la pensó su autor. Si hoy no le importa a la filosofía, tan urgentemente como le importaba en 1888, determinar el órgano y la función aprehensivas de la vida en general, le importa en cambio averiguar con rigor cuanto se refiera a esta forma singular de la vida que es la humana, una de cuyas funciones capitales consiste precisamente en aprehenderse a sí misma. Y la idea bergsoniana de la conciencia temporal ha sido la que ha iluminado esta faceta de la vida humana; de ella derivan originariamente las concepciones actuales de la temporalidad del hombre y del carácter temporal de su pensamiento.

La temporalidad del hombre no ha sido especificada y resuelta definitivamente. Esta temporalidad, en efecto, se ofrece en dos dimensiones distintas: la una es la memoria, la otra es la historia. Sobre ambas ha recaído la atención ya caudalosa de la filosofía actual; pero no sobre el hecho de que, siendo distintas, sean además complementarias, indisolublemente conexas. Ha podido decirse que lo que la memoria es para el hombre individual, la historia lo es para la humanidad en conjunto. Pero ésta sería una simplificación excesiva de las cosas. No toda la temporalidad puede concentrarse en la memoria, la cual versa sobre el pasado nada más. La temporalidad se centra en el presente, que es lo único actual de la existencia; y este presente se caracteriza fundamentalmente por ser una anticipación o proyección al futuro. La referencia al pasado es un componente necesario de la proyección al futuro, pero no es el único componente de la temporalidad. Integramente, la temporalidad es atención, memoria y anticipación; o sea presente, pasado y futuro. En cuanto a la humanidad en conjunto, no puede decirse en propiedad que tenga historia, sino historias. La humanidad no es homogénea, neutra, única y anónima; sino heterogénea, cualificada siempre, y diversa. Por otra parte, si los grupos humanos tienen historia es porque el hombre individual tiene memoria. Pero así como no

toda la temporalidad del hombre se reduce a su memoria, tampoco la historicidad humana colectiva se reduce al hecho de tener un pasado y ser consciente de él. La vida colectiva se cualifica igualmente por su presente y por su constante anticipación del futuro. Y ello es así porque esta vida colectiva no es sino una de las formas naturales y espirituales de la vida individual. La humanidad es histórica porque el hombre es temporal. Y así puede decirse, complementariamente, que el hombre también es un ser histórico —y no sólo temporal—, en cuanto que su vida como individuo mantiene siempre unos vínculos, más o menos laxos o tirantes, con todo lo que no es él. La materia histórica es precisamente la historia de esos vínculos: del modo como son y cambian en el tiempo.

Estas nociones que hemos bosquejado garantizan desde luego la validez de nuestra afirmación primera: el tiempo tiene "formas". Si no las tuviera —nos referimos al tiempo humano, o sea a la temporalidad y a la historicidad— podríamos sentir la misma angustia de abandono y de naufragio que producía el pensamiento de Heráclito en quienes lo malinterpretaban como una filosofía de la fluidez informe. Por los motivos que sea, es un hecho patente que el ánimo de los hombres se siente angustiado cuando su pensamiento se pierde en un vacío sin formas ni contornos definidos y estables, de donde pueda asirse. Y este asidero del espíritu humano, que la razón anda siempre buscando —cuando no es la fe—, es el ser. Si lo encuentra la fe religiosa, el hombre lo llama Dios. Pero aparte de ella, la razón trata igualmente de encontrarlo, movida por un afán que no es verdaderamente racional. Platón lo llamaba amor; otros pueden llamarlo el sentido primario, instintivo, de nuestra insuficiencia, que nos impulsa a buscar un apoyo fuera de nosotros mismos. En todo caso, es una fuerza irracional. Esta fuerza irracional es la que mueve a la razón —la razón puede pensarse a sí misma, pero no puede nunca moverse a sí misma— a rehuir el vacío de la idea del caos, que es la del cambio universal, perpetuo e informe. La razón busca el ser. Y cuando encuentra en el cambio de todas las cosas la "forma" de este cambio mismo, descansa en algo que ya "es". La forma es permanente, regular y estable. En ella puede reposar nuestra razón —nuestro ánimo o nuestra alma— de la inquietud del cambio universal.

Pues bien: las ideas de temporalidad y de historicidad, y sus correspondientes especificaciones y conexiones mutuas, nos garantizan la existencia de unas "formas" en el cambio perpetuo de lo humano. Pero hay todavía otras formas; y en verdad, no puede hacerse historia, ni puede elaborarse una filosofía de la condición humana, sin establecer previamente una morfología de la historicidad y la temporalidad.

A la morfología de la historia, la cual es una de las tareas urgentes de la filosofía actual, le incumbe la misión de detener al historicismo en su fácil deslizamiento hacia el subjetivismo relativista. En las relaciones más recientes entre la historia y la filosofía se ha producido un curioso fenómeno de retroacción, por el cual el escepticismo que germina en la una se traslada a la otra en este estado germinal, y allí se desarrolla hasta que nuevamente se transmite, ya crecido y peligrosamente activo, al lugar mismo de donde se generó. El desarrollo de la historia en nuestros días ha influído en la filosofía; en ésta se ha desarrollado la idea del historicismo en conexión con la idea, pariente suya, de la temporalidad, que la filosofía misma había descubierto por sus propios medios. De la conjunción de ambas ha surgido la doctrina de la historicidad del saber y de la verdad, la cual ya vimos de qué modo socavaba ciertas nociones tradicionales y fundamentales de la metafísica, que urge restaurar y renovar. Pero el proceso no termina ahí; sino que, de retope, la filosofía historicista, en este estado de crisis o de transición en que se encuentra, ha retransmitido a la historia, como saber del pasado, ese producto que de ella recibió originalmente. Y así como, por influencia de la historia, hizo crisis la noción de verdad filosófica, ahora empieza a hacer crisis, por influencia de la filosofía, la noción de verdad histórica. Primero se dijo que la validez mayor o menor de una doctrina no dependía de sus fundamentos, ni de su contextura y sus resultados, sino que estaba limitada a una vigencia temporal, histórica, pues su único valor era el de ser expresiva de una situación vital. Correspondientemente, ahora empieza a decirse que ningún estudio histórico posee validez objetiva, pues el ente historiador de su vida que es el hombre está condenado, por su misma condición histórica, a proyectar su presente hacia el pasado; su visión del pasado, su saber histórico, se reducen en definitiva a una expresión de su propio presente. La única base objetiva de la historia sería la materialidad inerte de los hechos, y aun éstos estarían probablemente deformados por su transmisión en el tiempo, y serían incompletos por el olvido de otros, tal vez igualmente importantes. Además, la historia no son los hechos. La historia es precisamente este criterio de la importancia, que discierne entre ellos, critica, selecciona, y forma como consecuencia una visión del pasado. Ahora bien: este criterio sería puramente subjetivo. La obtención del llamado sentido histórico, y el laudable ingreso de las ideas en la historia moderna, habrían significado así la pérdida del sentido de la verdad histórica, es decir, la crisis de la historia misma; de un modo parecido a como la inserción del historicismo en la filosofía habría significado una concepción de la misma como *welthanschauung*, y no como teoría, lo cual representa para ella

una crisis no menos severa que aquélla que la historia padece por causa de la filosofía.

Así como estas crisis son correlativas, así debe ser unitaria la solución que las disuelva y supere. Una vez absorbido el virus de la filosofía, la historia no puede superar por sus propios medios el trastorno que se ha producido en su interior. La filosofía, por su parte, no puede resolver su específico problema, ni detener su caída por la pendiente historicista que conduce a una nueva suerte de nihilismo, sin que resuelva al mismo tiempo el problema de la verdad histórica. El único camino de superación es el de la metafísica. Es en una nueva idea del *ser* del hombre donde tiene que buscarse, ante la evanescencia total de la realidad, el punto de apoyo que establezca lo que sea firme respecto del cambio de la humanidad —historia— y conjuntamente, lo que sea firme respecto del cambio individual —temporalidad.

3

El problema del ser y el tiempo no es una innovación de la filosofía contemporánea. *Hallazgo* suyo es la distinción entre la temporalidad y el tiempo. Pero ya la filosofía antigua, desde sus inicios mismos, había tenido que enfrentarse a la cuestión del cambio de todo lo que es, de lo humano así como de lo físico. Por lo que se refiere a las cosas, la cosmología trató de encontrar una substancia primordial, o un principio de otra índole, que sirviera de sustento y a la vez de explicación a la diversidad y al cambio. La dirección que tomó la filosofía en el momento mismo de su nacimiento parece que sigue señalándole el camino al pensamiento actual: entonces, lo mismo que hoy, el problema es encontrar el principio de unidad de lo diverso, y aquello que, en el cambio, permanezca inalterable.

Con todo, no es solamente la cosmología la que aborda el problema de la temporalidad en los comienzos de la filosofía. En realidad, la filiación del problema es religiosa. Vinculado a las motivaciones humanas más íntimas de la filosofía, este problema origina en la mente de los hombres, antes de que éstos empiecen a filosofar, la idea de una dualidad interna en la condición humana. Sin duda, ese pensamiento religioso es un balbuceo todavía, y no posee siquiera las palabras con qué articular sus intuiciones. Pero estas intuiciones, su dirección y su forma, son ahora manifiestas. La evidencia de la muerte promueve en el hombre la idea salvadora de un "algo" diferente de la substancia corpórea. El cuerpo cambia y muere: él es el ser en el tiempo. Porque hay muerte, hay en los hombres el afán de intemporalidad y de inmortalidad. Tal vez la muerte no sea muerte total. Tal vez haya una manera de vencer a

la muerte: si, cuando muere el hombre, no muere *todo* el hombre, sino que muere el ente temporal que es el cuerpo, y deja libre a otro tipo de ente, que es parte del hombre también: la parte intemporal.

Para vencer a la muerte hay que vencer al tiempo: hay que pensar el ser fuera del tiempo. Y además, hay que lograr de un modo u otro que convivan, en la unidad del ente humano, el ser temporal y mortal y el ser intemporal e inmortal. Siglos después, Platón conceptúa por vez primera rigurosamente el dualismo metafísico del ser en lo humano: y Aristóteles, prolongando el dualismo en otra forma, concibe al cuerpo como la potencia de la vida, al alma como el acto de esta potencia, y por encima de ambos, coloca a un alma que no es el acto de ninguna potencia natural, y que está fuera del tiempo. Esta concepción helénica del dualismo quedó tan firmemente asentada, que cada vez que la filosofía occidental reitera el dualismo, reproduce de una manera u otra el esquema básico en que quedó formulado en la antigüedad: la dualidad humana es la del alma y el cuerpo; la de una substancia material y temporal, y una substancia espiritual e intemporal.

La persistencia de esta tradición no se explica por el hecho accesorio de una influencia puramente intelectual. La influencia misma tiene una razón más honda. La teoría dualista es la traducción en términos de filosofía metafísica de una experiencia fundamental de la vida humana, cuya persistencia explica la reiteración de la doctrina. No es el dualismo antiguo la motivación de otros dualismos posteriores; sino la experiencia íntima de la dualidad la que motivó antiguamente, y motivó después, la formulación de un dualismo filosófico. La motivación no es intelectual, sino vital. Es el mismo hecho psicológico el que motiva, en varios tiempos sucesivos, el mismo tipo de teoría.

En nuestros tiempos, la cuestión reaparece, aunque con unas modalidades nuevas importantes. De una parte, esta conciencia que tenemos de la conexión vital entre la conformación de nuestra experiencia y la forma de nuestra teoría. De otra parte, la idea de que la dualidad interna sólo puede darse en un tipo de ser unitario, y que, por tanto, el dualismo substancialista escinde esa unidad existencial, aunque trate de traducir conceptualmente su dualidad modal. Y finalmente, que así como tradicionalmente, el cuerpo era ser temporal, y el espíritu ser intemporal, hoy consideramos al espíritu precisamente como lo temporal en el hombre; la temporalidad del cuerpo no tiene que ver con la temporalidad del hombre en cuanto tal. El tiempo en que se encuentra el cuerpo solo, es el tiempo físico. El hombre es un tipo de ser que existe en otra forma del tiempo.

La psicología contemporánea —aquella que no se limita a constatar superficialidades en el laboratorio, sino la que excava en las profundidades del

comportamiento humano— ha descubierto en el hombre lo que puede llamarse un repertorio de tensiones interiores, las cuales derivan de una dualidad fundamental. De estas tensiones interiores, algunas son objeto de comentario en este libro, pues fueron actualizadas primeramente por los griegos. Ellas son, en efecto, como un enriquecimiento del hombre, o si se quiere, una complicación o complejidad que va adquiriendo paulatinamente. La dualidad interior es dada, pero no todos los humanos viven con las mismas tensiones interiores. El dualismo substancial, para quienes afirman tal doctrina, explica la composición actual, definitiva, irreductible del hombre. Pero no explica su unidad, que se convierte entonces en problema, siendo como es un hecho primario. Para la psicología, en cambio, que se atiene a los hechos, no son problema ni la unidad vital del hombre ni sus complejidades y tensiones interiores. Tiene que ser posible, entonces, una teoría metafísica que explique el ser del hombre, sobre la base de su unidad dual.

La dualidad fundamental, de que derivan todas las experiencias de tensión interior, es el carácter específico de un ente temporal. El hombre es el ente que integra su futuro en el presente. Lo cual quiere decir que el hombre, en cada presente de su vida, puede tener conciencia, o la tiene efectivamente, de que su ser no es completo y formado definitivamente, sino que "tiene futuro", es decir, que puede hacerse todavía e irse haciendo a sí mismo. Esta dualidad entre "ser" y "poder ser" origina la intencionalidad de la vida, su constante proyección hacia el futuro, y todas las variadas tensiones emocionales e intelectuales que promueve el "querer ser". Ahora bien: el "querer ser" es un tipo de experiencia que sólo puede darse en un tipo unitario de ser. La dualidad implica la unidad. Al yo le pertenecen como propios —y de hecho lo constituyen— los dos extremos de toda posible tensión interior, ya sea radical y originaria, ya sea derivada. La teoría metafísica del hombre deberá tomar en cuenta la modalidad existencial de su ser. El ser del hombre es modal porque es temporal, y porque entraña una dualidad. Todos los entes tienen ser —evidentemente—, pero sólo el hombre tiene "modos de ser". El dualismo substancialista explicaba el ser; la psicología de las situaciones vitales ha explicado ya el modo de ser. Cabe ahora que la ontología explique, en sus términos propios, cómo se integran en la unidad del hombre el "ser" y el "poder ser".

El poder ser es la potencia. Lo que el hombre "es", en acto, nunca es la actualidad completa de su potencia de ser. Por esto "tiende" a actualizar sus potencialidades de ser, de la única manera que en él cabe, es decir, viviendo. Por esto, también, su vida es "tensión", y por esto su ser es un tipo temporal de ser. La historia es el reflejo de esas tensiones o intenciones vitales, de las

actualizaciones del "poder ser", o potencia óntica y vital —existencial— que su ser entraña.

Vemos así que también por lo que respecta al "modo de ser" del hombre pueden tener aplicación los conceptos de potencia y acto que Aristóteles empleaba para explicar su "ser" o su substancia. La temporalidad del espíritu, sin embargo, impide que se adopten con el mismo sentido que tienen en la teoría aristotélica. Aristóteles define al hombre como un ser viviente dotado de alma racional; y al alma la define como la entelequia o el acto de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia. El nuevo empleo de los términos conduciría a sostener, de un modo diferente, que el hombre es un ente que tiene la vida natural en acto, y la vida espiritual en potencia. Lo dado en él es el acto vital del cuerpo y la potencia de actuar espiritualmente. La "actuación" o actividad espiritual es lo propiamente humano de la vida. La vida en acto del cuerpo es vida natural o biológica, y tiene su principio propio. Así, cuando nos referimos a la vida humana, y empleamos el término "vital", significamos todo lo que el hombre pueda hacer actualizando su potencia de ser. Sólo el cuerpo es dado en acto. Y aunque la vida del cuerpo implica también cambio, es decir, el crecimiento y formación, las diversas etapas de la madurez y el decaimiento final, no cabe decir que el cuerpo tenga historia. Ese cambio se produce con una regularidad preestablecida. Las formas del desarrollo y de la evolución biológica están determinadas de antemano. En ninguna de sus diversas etapas puede decirse que un cuerpo tenga futuro, pues el futuro implica la indeterminación. El principio del cambio biológico es la necesidad. El principio del cambio histórico es la libertad. Por esto el cuerpo humano es acto, y la vida humana es potencia.

Pero no pura potencia. El ser del hombre integra en su unidad la potencia y el acto. De una parte el acto natural, de la otra los actos espirituales ya realizados. Unos y otros limitan la potencia de ser y la condicionan. La libertad es un absoluto, pero no es absoluta en el sentido total. La indeterminación de la potencialidad humana de ser, o sea la indeterminación del futuro, es relativa: relativa al presente, o sea al ser actual que es un absoluto. La integridad de la vida humana es, pues, naturaleza e historia; vida espiritual que se actualiza y se organiza sobre la vida natural. En suma, la condición humana es la de un ente que espiritualiza la naturaleza. Si no espiritualizara su naturaleza, su humanidad sería puramente potencial. Y la historia es el proceso orgánico de sus actualizaciones espirituales efectivas. Historia es, por lo tanto, historia del hombre.

Esta afirmación de la historicidad del hombre adquiere de este modo un sentido más profundo y mejor fundamentado. No es que la historia relate

los actos de los hombres, como si los actos fueran algo independiente de la realidad humana: como si fueran accidentes transitorios de una substancia que permaneciera inalterable en el curso de los tiempos. Más bien los actos de la vida son *la* realidad humana en cuanto tal, en tanto que por ellos y en ellos se realiza la potencia humana de ser espiritual. El substrato de la historia es un contenido metafísico. Las llamadas formas históricas de vida son formas o modos de ser, en la plenitud del sentido ontológico que tiene la expresión. Así puede fundamentarse metafísicamente la realidad objetiva de las formas históricas, y queda justificado el ingreso de la historia, como un elemento integrante, en la idea metafísica del hombre.

El hombre tiene historia porque tiene futuro. La dependencia en que se encuentra el futuro respecto del pasado es clara psicológicamente. El pasado condiciona y limita el porvenir. Pero este condicionamiento tiene que aparecer con la misma claridad cuando los términos se plantean en terreno metafísico. Así, la "historia óntica" del hombre se explica porque la realidad de su ser presente incluye siempre el componente de la potencia real o posibilidad vital. La posibilidad se endereza siempre hacia el futuro. El presente es siempre "poder ser", o incluye un poder que se actualiza o no, y se actualiza en una dirección o en otra. Por esto, el ser de lo humano tiene siempre historia: la historia es lo que efectivamente fué. La peculiar entidad modal del hombre se especifica entonces de este modo: es modal constitutivamente, porque se compone de potencia y acto; e históricamente, porque cambia con el tiempo y se transmite por él la modalidad efectiva de su actuación espiritual. La solución metafísica al problema del ser en el tiempo se ofrece en la concepción del ser potencial del hombre. El ente cuyo ser consista en acto puro no puede ser temporal. Recíprocamente, sólo puede ser histórico el ente cuyo ser incluya el "poder ser". Sólo el ser libre tiene historia. El hilo conductor de esta historia es la idea del hombre, en la cual se refleja la parte nuclear de la actualización espiritual, que es la obra histórica que el hombre lleva a cabo consigo mismo, y en la cual queda expresada por él mismo, en forma de pensamiento, la imagen que ha tenido de su propia condición en cada situación vital histórica.

4

UNA SITUACIÓN VITAL se determina por una relación vital — o por varias a la vez, integradas en un complejo unitario de sentido. Estas relaciones vitales el hombre las mantiene siempre con lo que no es él mismo, y hasta consigo mismo. De ellas surgen las formas de vida colectivas y las instituciones socia-

les: el lenguaje, la religión, el arte, la filosofía, el estado, el derecho, etc. Estas formas de vida y estas instituciones tienen una cierta fijeza, pero su vigencia es limitada: cambia en el tiempo y son históricas porque cambia también la manera como el hombre efectúa las relaciones vitales que en ellas adquieren justamente su relativa fijeza institucional. Es decir, hay historia propiamente porque el hombre tiene organizada siempre su existencia en unas ciertas situaciones vitales que son cambiantes. Y este cambio psicológico de sus situaciones se explica metafísicamente por la constitución óntica de un ser cuya vida —en el sentido propiamente humano de la misma— le es dada sólo como potencia y no como acto. El hombre tiene la libertad de su ser, que es la libertad de hacerse. Posibilidad o potencia implica libertad. El acto, en cambio, es una prescripción absoluta o irrenunciable. El hombre no puede prescindir de su naturaleza, que le es dada como acto. Pero tampoco puede borrar lo que él mismo haya convertido en acto respecto de su potencia vital espiritual. Lo hecho, lo ya vivido, es imborrable; pesa ya como si fuera la naturaleza misma, para bien o para mal. Su peso se ejerce sobre el presente desde el pasado: es ya materia de la vida actual. Esto permite explicar la posibilidad misma de la historia como tal, ya sea la que llamamos biográfica, cuando es la del individuo, que la historia colectiva. Explica además la conexión orgánica entre una y otra historia.

En este sentido, el hombre es el ente de la relación, el ente relativo por excelencia. Pero nada está más alejado de esta concepción que las consecuencias relativistas de ciertas doctrinas, y particularmente de algunas que son historicistas. El hecho de que el hombre sea relativo no implica para nada la relatividad de todo, inclusive la de la verdad. Es relativo porque su vida se cumple y organiza en relaciones o situaciones vitales, y entre éstas se incluyen no sólo las prescritas por la actualidad natural o animal de su ser, en tanto que ser biológico, sino también las relaciones vitales de tipo espiritual, específicamente humanas, libremente establecidas. Pero esta concepción de la vida como relación no conduce al relativismo, porque pisa sobre el terreno firme de la metafísica desde el momento mismo en que se afirma en la existencia un absoluto actual. La presencia de la naturaleza en la constitución óntica del hombre ofrece ya el carácter de un absoluto. La naturaleza —la suya propia— es aquello con lo cual el hombre tiene por contar ineludiblemente. Llamo absoluto, respecto de la existencia y de la experiencia humanas, a todo lo que es acto. Incluyo entonces en esta categoría no sólo a la actualidad física de la condición del hombre, sino a cuanto éste llega a actualizar en su vida; a cuantas posibilidades, de las que contiene su entidad, realiza de un modo efectivo en el curso de su vida. Las posibilidades o potencialidades ya actualizadas

condicionan el futuro de la vida humana, tanto como las condiciones efectivas en que se da, para cada individuo, su peculiar constitución física. Este condicionamiento de la vida —o del futuro, que es lo mismo— lo llamo destino, porque destina o encauza y limita, como un absoluto irrebasable, el curso futuro de cada existencia individual. Así, el destino del hombre no puede decirse que sea uniforme, sino diverso e histórico. Sólo es común a todos la situación fundamental de ser un ente constituído desde el origen como actualidad y posibilidad a la vez: como actualidad física o natural, y como posibilidad espiritual, que se va actualizando históricamente, y cuyos actos condicionan, una vez efectuados, el futuro de las posibilidades restantes. Finalmente, he llamado en psicología y puedo seguir llamando aquí carácter a la acción que el hombre ejerce sobre sí mismo, eligiendo entre las posibilidades diversas que se le ofrecen, como potencias de vida humana auténtica, dentro de los límites del destino, y mediante el ejercicio de la libertad de opción.

En tanto que propiamente humana, y no simplemente biológica, la vida es por tanto la realización de absolutos: la actualización de potencias o posibilidades vitales. Entre estos absolutos se incluyen evidentemente las propias relaciones. El dinamismo de la relación, y la recíproca dependencia en que se encuentran, en toda relación posible, los dos términos que la componen, no impiden que esta peculiar relación que es la situación vital sea un absoluto, no sólo para quien la vive o está en ella, sino objetivamente. Pues, aunque cambie la situación, nunca podrá cambiarse ni borrarse la efectividad de haberla ya vivido, y esto condiciona toda posible situación futura. Pero además, la relación es un absoluto no sólo vital, sino metafísicamente, pues consiste en el acto de una potencia humana. No todo absoluto, en efecto, tiene necesariamente que afincarse en una realidad substancial. Ni siquiera la actualidad natural del hombre, que se ofrece bajo la forma de materia o cuerpo, puede adscribirse a la categoría de substancia sin correr el peligro de que la ciencia, a quien corresponde estudiarla, corrija esta noción. La idea de materia, de substancia material, es una de las que la ciencia parece haber dejado atrás en nuestros días.

Ahora bien: el hecho de que el absoluto vital no se apoye en una substancia, de la índole que sea, no excluye la posibilidad de darle un fundamento real y un tratamiento ontológico. Por lo demás, no habría en esto innovación de ningún género. Que no toda la realidad es lo que se entiende tradicionalmente por substancia, es una idea que ya fué pensada por los griegos, y que ha sido enriquecida de matices por la filosofía moderna. La posibilidad no es la nada; pues, cualquiera que sea la noción que el pensamiento se forme de la nada, es patente que debe concebirla como algo carente de posibilidades.

Por tanto, la posibilidad *es*, tiene una realidad, aunque ésta no pueda ser determinada *a priori*: tan solo la actualidad de una potencia permite conocerla totalmente de una manera efectiva y no conjetural. Siendo así, tan sólo el conocimiento histórico puede revelarnos las potencias de su ser que el hombre tiene y ha logrado poner efectivamente en función. La definición de la realidad *actual* del hombre tiene que ser entonces, paradójicamente, una definición histórica. En otros términos, no cabe una definición del hombre, sino una historia. Cada definición del hombre, cada "idea del hombre" que la filosofía ha ido proponiendo, ha respondido a las actualizaciones logradas por el hombre, o propuestas para él como "ideal", en una cierta situación histórica. La historia de estas "ideas del hombre" puede mostrarnos el conjunto de aquellas posibilidades realizadas sucesivamente. Pero una verdadera definición sólo es posible darla de lo que el hombre *es*, y tiene que ser aplicable a todo hombre, cualesquiera que hayan sido su pasado histórico, su situación vital y la forma de su vida. Esta definición existe, pero es indeterminada en la medida misma de su generalidad lógica formal. En su comprensión sólo entra como determinada la actualidad natural, que corresponde a lo no privativamente humano de su ser; mientras que la realidad humana de este ser tiene que definirse como potencialidad, es decir, no puede definirse en principio. Su definición suprimiría el futuro, y por tanto, la libertad.

La potencia, en principio, no es determinable *a priori*. Pero esta peculiar potencia de ser o de hacerse que el hombre tiene, y que pone en acción espiritualizando su vida y viviéndola como propiamente humana, ofrece ciertos caracteres idóneos, por los cuales tal vez sea posible añadir algunas determinaciones a la neutralidad de la definición original del hombre. En efecto, el hombre ha integrado su pasado en la realidad actual de su presente, lo mismo si se trata del hombre individual que de la humanidad en conjunto. Evidentemente, una definición que aspire a la universalidad tiene que prescindir de la historia, aunque el ente definido sea histórico. La definición del hombre como ente compuesto de potencia y acto, en el sentido ya explicado, conviene efectivamente a todo hombre, cualquiera que sea su situación histórica. Pero ya la historia ha ido acumulando sobre esa realidad humana original las realidades constituídas por los actos del pasado, es decir, por aquellas actualizaciones de posibilidades vitales que se van transmitiendo como herencia histórica y se integran en la actualidad presente. Y así, puede ya añadirse a la definición original, universal y neutra, un cúmulo de rasgos o de caracteres adquiridos históricamente por el hombre al realizar potencias suyas, los cuales se integran irrenunciablemente en la condición humana actual; por ejemplo, la racionalidad.

De este modo, el hecho de que una idea del hombre sea histórica no disminuye su valor como verdad. La verdad puede ser histórica siendo al mismo tiempo estable y firme. No importa entonces que la validez de una teoría antropológica se reduzca a la fidelidad con que expresa la situación del hombre en una cierta etapa histórica. Precisamente ese valor expresivo e histórico afirma su valor lógico. Pues hay una *realidad* humana diferente en cada época, y si podemos distinguir entre una y otra época en el curso histórico, es por la distinta realidad humana que en ellas descubrimos. La base común de estas verdades sucesivas, lo que permite guiarnos entre ellas y evitar la desconfianza en la verdad misma, es la verdad originaria en que se afirma la constitución primaria del ente humano. Concebido éste como potencia radical de ser, todo lo que vaya siendo será historia; y podrá ser histórica, sin dejar de ser verdadera, cada idea que el hombre haya formado de su realidad presente en cada situación vital. Para afirmar la verdad, y afirmarse uno mismo en ella vitalmente, ya no es menester que se invoque, como recurso extremo, el valor ético que realizamos al mantenernos fieles a nuestro propio pensamiento. La verdad tiene un valor en sí, independiente del que pueda recibir de nuestro apoyo. No es inválida por el hecho de ser expresiva y temporal; con su expresividad cumple con la norma clásica de la adecuación con la realidad. Si la realidad humana es histórica, la idea del hombre tiene que ser histórica también. Pero, a su vez, para que el pensamiento pueda reunir los caracteres de firmeza que le son exigibles en todo caso a la verdad, es menester que la realidad sobre la cual versa ese pensamiento sea "verdaderamente realidad", es decir, esté fundada y articulada ontológicamente. La idea del hombre como ser potencial es el fundamento permanente de todas las ideas históricas del hombre, actuales o posibles.

5

EL FUTURO, en tanto que potencia humana de ser o posibilidad vital, no es, por consiguiente, pura indeterminación. El futuro de la humanidad está condicionado por su historia. En la vida individual, cada acto o actualización significa un absoluto existencial (vital y real a la vez). Este absoluto altera la situación presente respecto del futuro: modifica la organización de las posibilidades restantes, porque encauza la vida en un cierto sentido y se imprime en nuestro ser presente de una manera indeleble. De un modo análogo acontece en la vida de las comunidades humanas y su curso histórico. No podemos predecir qué novedades traerá esa vida en el futuro, porque no podemos calcular las posibilidades latentes que ahora encierra. Pero sí se puede anticipar

que, cualesquiera que sean aquellas novedades, tendrán que integrarse con los elementos de la realidad humana actual; y además, que entre ellas no podrán contarse nunca como tales novedades las experiencias que se hicieron anteriormente, y que el presente y el futuro reciben como herencia del pasado. Así como el individuo no puede nunca volver a vivir lo ya vivido, tampoco la humanidad puede encontrarse nuevamente en una situación histórica que ya se dió en épocas anteriores. Pueden repetirse ciertos elementos estructurales o formales de una situación; pero, cuando se repiten, falta el elemento de la novedad, que sólo puede darse la primera vez, y el cual es capital para la experiencia humana de la situación. Esta novedad sólo cabría en un caso de amnesia histórica total, de ruptura completa del vínculo histórico que es la tradición. Pero, por lo menos en el mundo occidental, esta ruptura no se ha producido nunca, desde Grecia. Y así resulta que todas las posibilidades vitales realizadas ya históricamente por el hombre desde Grecia, representan otros tantos absolutos históricos y actuales que limitan y condicionan las posibilidades de los hombres que prosiguen en el tiempo la misma tradición. Pues estos hombres posteriores no pueden descubrir lo que ya fué descubierto, no pueden actualizar por vez primera una potencia que ya fué anteriormente actualizada. La posibilidad que tienen es la de proseguir por las vías vitales ya iniciadas. En cuanto a las posibilidades todavía nuevas, de éstas no cabe hablar siquiera, porque el hecho simple de pensarlas como tales posibilidades les impondría ya una cierta determinación y les daría, por tanto, ese principio de realidad actual que tienen los proyectos y los ideales.

El "futuro histórico", si así cabe decirlo, sólo puede ser conjeturado. La ciencia puede calcular el futuro y ocuparse de él con rigor, porque la categoría a la que pertenece ese futuro es la de tiempo, y no la de temporalidad. Es el futuro de la determinación, no el futuro de la libertad. Se trata entonces de un futuro enlazado al presente y al pasado en una continuidad temporal regular, uniforme, cuantitativa y homogénea. Pero el futuro histórico se adscribe a la categoría de temporalidad, que es la que corresponde al tiempo humano; el cual se desenvuelve de un modo irregular, multiforme, y con una continuidad cualitativa y heterogénea. Toda planificación o previsión del futuro, en tanto que humano, tiene que ser necesariamente conjetural, y tan incierta como las previsiones individuales. La filosofía no se puede ocupar de ellas. La única firmeza que posee la filosofía respecto del futuro, aparte del saber histórico en el que se perfilan unos ciertos límites, es el saber del límite extremo: el saber indudable de la muerte.

La ciencia efectúa el cálculo anticipado de fenómenos futuros porque, en el caso más difícil, las variantes que tiene que tomar en cuenta son pondera-

bles —y cuando no lo son, la previsión científica no existe. Las variables del futuro humano, en cambio, son imponderables. De su conjunto incalculable sólo emerge una constante determinada con absoluta certeza: la muerte individual, a la cual se encamina toda vida, y la muerte de la humanidad, cuando las condiciones físicas de habitabilidad de nuestro planeta hayan desaparecido, si el caso llega como prevé la ciencia, y desaparezcan todas las obras del espíritu, todas las creaciones históricas, todas las potencias y los actos que componen la condición humana. Es decir, en un caso como en otro, la única constante es la certeza de que el futuro tiene un límite.

Esta constante, sin embargo, basta para que la filosofía pueda y deba ocuparse del futuro, y concebir a la temporalidad como una conexión funcional y orgánica del pasado y el futuro en el presente. La existencia de un futuro que no ofrece otra determinación fija y segura que la de su mismo límite, es lo que origina, precisamente, el carácter histórico de la condición humana. Pues el presente incluye siempre, necesariamente, una proyección hacia el futuro. Si el futuro no tuviera límite no habría proyección o anticipación. Por esto el hombre reitera históricamente su aspiración a una existencia ilimitada, sin futuro, y por tanto, sin posibilidad y sin muerte: el anhelo más profundo del ente que es en parte potencial, y en parte actual, es el de ser plena y absolutamente actual, es decir, intemporal. Por otra parte, si el futuro pudiera ser determinado, tampoco el presente se proyectaría hacia él de un modo permanente: no habría proyecciones o proyectos, ni anticipaciones. De hecho no habría tal futuro; pues el futuro es libertad, y lo contrario de ésta es la determinación necesaria.

A su vez, las anticipaciones sólo son posibles en un tipo peculiar de ser que, ontológicamente, es posibilidad o potencia, y psicológica o funcionalmente, recarga siempre su presente en el pasado. En otros términos: el hombre puede tener conciencia de su constitución óntica potencial, o de que su existencia es posibilidad, y entonces proyectar su existencia presente hacia el futuro, gracias a que esta conciencia suya es una conciencia histórica. El pasado no se integra en el presente, ni es evocado por el recuerdo individual o por la historia de las comunidades humanas, como si fuese algo amorfo: una especie de fluencia continua, indivisa e informe. El pasado tiene formas y estructuras; y la conciencia de ellas es la que permite al hombre planificar su futuro. Esto es el presente y esto es la vida: un intento permanente de darle forma al futuro, que carece de ella esencialmente, fundándose en el recuerdo de las formas existenciales del pasado, las cuales anhelamos repetir, o alterar, o evitar enteramente y crear otras. Pero toda creación, mientras es proyecto todavía, es una recreación. Y cuando ha sido una creación total, verdaderamente nueva, se

ha producido como una enmienda del presente o del pasado. Cada nueva posibilidad vital actualizada por el hombre ha surgido de otras posibilidades ya descubiertas anteriormente. Y así seguirá siendo, si la historia no ha agotado todas las potencias de la realidad humana, lo cual no parece muy probable.

La continuidad histórica, por tanto, es análoga a la continuidad de la vida individual. Las formas de la existencia en un hombre, las etapas sucesivas de su formación y desenvolvimiento, las situaciones fundamentales de su vida, son análogas a las formas de vida colectiva, a las épocas culturales, a las situaciones históricas. En el origen de su vida, el individuo se encuentra en una situación fundamental que limita sus posibilidades de una manera concreta y definida: la época en que nace, la esfera cultural en que se forma, las circunstancias familiares, y hasta las capacidades físicas de que está dotado, son factores irrenunciables, con los cuales se encuentra y tiene que contar, que limitan su vida y la encauzan desde su origen en una cierta dirección. Son lo dado en esta vida, lo recibido por ella como herencia, y por esto son destino. De parecida manera, sobre cada momento histórico pesan también como una herencia, y con fuerza de destino, las condiciones peculiares creadas por el pasado, las cuales condicionan y limitan las posibilidades del presente y del futuro. La libertad de creación humana, su potencia de ser y de hacerse, puede moverse solamente, así en lo individual como en lo colectivo, dentro de un campo más o menos amplio, pero siempre irrebasablemente limitado por unas condiciones de destino. Lo ya vivido en el pasado vive todavía en el presente. Y cuando ciertos principios de vida y ciertas formas entran en decadencia, es decir, cuando pierden su virtud como vínculos del orden colectivo, la situación revolucionaria que entonces se produce —si la comunidad tiene fuerzas todavía para sobrepasar la crisis— crea nuevas formas, establece principios nuevos, forja otras instituciones diferentes; pero el paso hacia adelante se apoya siempre sobre el pasado. Jamás se ha producido revolución alguna que no tenga conexiones vitales históricas con el pasado que dice destruir. De hecho, son los problemas de este pasado, nacidos antes de la revolución, los que ésta intenta resolver. Y cuando no hay revolución ni crisis, la continuidad histórica es más patente todavía; entonces no cabe duda alguna de que cada momento del presente se apoya en el pasado y recoge de él los frutos de su herencia; los cuales son un beneficio para el presente, pero al mismo tiempo una limitación para el futuro.

El condicionamiento de la herencia histórica, que es la pieza articular de toda evolución humana, no sólo se ejerce sobre el cambio de las instituciones públicas y las formas de vida colectiva. También pesa sobre el curso de otras formas y creaciones espirituales: el arte, la religiosidad, el pensamiento. Lo

que llamamos la evolución histórica es fundamentalmente el cambio que se produce en las relaciones vitales del hombre, y el correspondiente cambio en el ser del hombre mismo. La historia de la religión registra el proceso de estas relaciones del hombre con lo divino. La historia política, el de sus relaciones con la comunidad bajo forma de estado. En cuanto a la historia de la filosofía, ella registra la evolución del modo como los hombres han concebido racionalmente todas estas relaciones, las han articulado en un conjunto orgánico que se llama cosmos, y han situado en éste al ente que las vive, que es el hombre. Y puede afirmarse con certeza que esta historia de las concepciones teóricas es paralela a las diversas historias de las relaciones efectivas del hombre, y tiene idéntica estructura que ellas. Cada concepción o teoría representa expresivamente la situación de su época, y hasta la de su autor, tan bien o más a fondo aún que los otros rasgos llamados culturales —el arte, la religión, la política— en los cuales el hombre realiza efectivamente sus diferentes potencias de relación vital. Ello es así porque *la teoría es también un tipo de relación vital.* Por esto las obras de la razón son tan expresivas como las del genio artístico. Por esto la razón es histórica, y tiene la filosofía una ley propia de evolución histórica.

Cada situación histórica del pensamiento implica una cierta libertad de creación, como algo irreductible en la vida misma del pensador; pero, también como ésta, se halla condicionada por el pensamiento anterior, y pesa sobre ella la fuerza del pasado filosófico, que limita su futuro, como limitan el futuro de la política, del arte, y en suma de la vida humana, sus historias respectivas. Dada una cierta situación del pensamiento filosófico, nuestro conocimiento histórico de la misma nos permite ver que las posibilidades de desenvolvimiento que en ella se contenían eran limitadas; así como en el estudio biográfico de un hombre podemos ir viendo de qué modo las acciones realizadas por él van estrechando el cauce por el que discurre su vida, y eliminando muchas posibilidades que primero pudimos suponerle, además de las que el propio personaje ha ido desdeñando en la libre conducción de su existencia.

6

De este modo, la idea metafísica del hombre no solamente restaura el valor de la verdad en el terreno filosófico, sino a la vez, como era de esperarse, en el terreno histórico. Y además, debido a la peculiar constitución óntica de lo humano, la teoría antropológica presenta ya un bosquejo de morfología de la historia. Si se concibe al hombre como un ente cuya constitución ofrece una

estructura permanente, que no sólo persiste a través de sus cambios históricos, sino que los explica, entonces se habrá garantizado la posibilidad de un conocimiento verdadero que trascienda la individualidad subjetiva y temporal, y a la vez se habrá establecido el fundamento de la verdad histórica y el principio que regula la evolución en el tiempo de las formas históricas de vida.

Se confirma ahora que ese principio y ese fundamento tenían que ser descubiertos y justificados por la filosofía. Pero la filosofía misma no los hubiese descubierto sin el copioso caudal de saber aportado por la historia de la filosofía —y por la historia misma. Si se establece rigurosamente cuáles son las formas de desenvolvimiento del pensamiento filosófico, sobre la base de una teoría del hombre como ente histórico, será posible poseer al fin el auténtico sentido histórico, o sea captar el recóndito sentido de la evolución cultural en general, el cual no es aparente en los relatos históricos que se dan habitualmente de la formación y desarrollo de la política, del arte, de la religión, de la ciencia, etc.

La necesidad de orden que hemos heredado de los griegos, y que constituye un rasgo principal de la humanidad en occidente, impone en los historiadores la adopción de ciertas formas o categorías históricas, cuya validez no ha sido determinada con la necesaria precisión. La división del tiempo histórico en períodos, y la del espacio histórico en esferas culturales, son el ejemplo más significativo de este empleo infundado de categorías históricas realmente válidas. Como si fuera por instinto, dividimos el pasado en épocas sucesivas y diferenciadas, y aclaramos nuestra visión histórica especificando el proceso general de evolución y centrando en los estados o naciones, a los que convertimos en protagonistas de la historia, los procesos independientes en que se diversifica aquella evolución histórica general. De un modo análogo, el recuerdo nos presenta nuestro mismo pasado personal dividido en etapas, cada una de las cuales tiene sus límites más o menos definidos en el tiempo, y está peculiar y distintivamente cualificada por la experiencia vital que hicimos durante ella. Ahora bien: las categorías formales de la historia —individual o colectiva —son conceptos racionalmente establecidos. El hecho de que puedan ser empleados "instintivamente", sin una verdadera reflexión racional que establezca el fundamento de su validez, no debe inducirnos a criticar la falta de rigor de los historiadores, o la arbitrariedad de la memoria individual de cada uno; pues este hecho ilustra precisamente el carácter funcional de la razón, su indestructible conexión con la temporalidad, y en definitiva la estructura racional de la condición humana y de la historia.

La experiencia humana es siempre temporal. A su vez la temporalidad tiene un carácter esencialmente formal. Estas formas de la temporalidad no

son las formas puras, descualificadas, homogéneas, independientes de lo vivido en ellas. Sino que son parte integrante de lo vivido en ellas; son formas de la "materia" vital, y pertenecen a esta materia. Por tanto, son cualificadas, heterogéneas, e impuras en el sentido de su esencial contaminación de la experiencia concreta. Así, el tiempo humano o histórico no puede presentarse nunca como algo informe o carente de formas. Pero esta presentación del tiempo, si bien es espontánea, no es en cambio puramente irracional. Es espontánea porque las formas son inherentes a la temporalidad misma: la temporalidad es precisamente la forma de la vida.

Durante muchos siglos la filosofía ha pensado que toda racionalización del tiempo implicaba su objetivación; es decir, se pensaba que la razón sólo podía operar con un tiempo continuo y homogéneo, al que fuesen aplicables ciertas formas, pero unas formas puras, neutras, regulares y descualificadas. Con el tiempo se operaba entonces como con el espacio. La racionalización del "espacio vital" por la geometría consistía en abstraer todo lo que hubiera en él de material, de concreto y cualitativo, y convertirlo en una pura forma matemática, en un continuo que pueda dividirse y subdividirse de un modo infaliblemente regular. Aun el propio Bergson comparte esa idea de que la racionalidad del tiempo y el espacio implica su cuantificación y descualificación. El sagacísimo descubrimiento de Bergson consistió en señalar que las formas vitales de la experiencia temporal concreta en el hombre no corresponden a las formas puras del tiempo cuantificado. De hecho, fué el primero en descubrir la naturaleza cualitativa de la experiencia temporal. Pero el hecho de que esta experiencia temporal sea cualitativa, le indujo a pensar que fuera, por ello mismo, irracional. La razón quedaba adscrita exclusivamente al tiempo y al espacio cuantitativos, abstractos y homogéneos.

La fecundidad que entraña la teoría bergsoniana consiste en la posibilidad de superarla. Debe añadirse que no sólo hay una temporalidad de la experiencia que no es posible traducir en una continuidad aritmética, sino que además hay un "espacio vital" del que no puede darse cuenta en términos de geometría. Finalmente, el hecho de que esa temporalidad y esa espacialidad sean vitales, no significa que sean irracionales. La idea bergsoniana de la razón mantiene a ésta en una oposición cardinal con la vida; correspondientemente, la vida es para Bergson la vida biológica: la realidad primaria del universo. Pero si distinguimos, como es preciso hacer, entre vida humana y vida biológica (por las razones metafísicas antes indicadas), será posible entonces concebir a la razón como algo que no sólo no se contrapone a la vida, sino que se integra indisolublemente en ella. La razón, en efecto, es una de

las potencias capitales de la vida en tanto que humana, además de estar presente objetivamente en la estructura y en las formas actuales de esa vida.

Toda realidad formal es racional. Y toda realidad *es* formal y racional, inclusive la realidad "procesal" de la historia —y de la vida. La temporalidad y la espacialidad son formas constitutivas de la vida individual. A ellas corresponden, en la vida colectiva, la época histórica y el espacio vital o esfera cultural, las cuales hacen de la comunidad humana algo tan orgánico y coherente como un individuo, y del proceso histórico algo inteligible o aprehensible racionalmente.

Así, temporalidad implica racionalidad; y de hecho, el único ente temporal del universo es el único ente racional. Para Bergson la temporalidad era irracional porque la razón era "pura" y esquemática; para nosotros la temporalidad es racional porque la razón es vital e histórica. Podrán muchos creer que el ideal supremo de la razón se cumple en su máxima pureza desvitalizada, y que sus productos más excelsos son precisamente los más abstractos y descualificados: las formas puras, los puros símbolos de la lógica matemática. Pero no parece que pueda, en todo caso, negarse lo siguiente: que todos los sistemas de la simbólica pura se alejan no sólo de la verdad, sino de toda aspiración a ella, en la medida misma en que constituyen sistemas cerrados, de un rigor interno perfecto, pero deliberadamente desconectados de toda realidad, sea cual sea el modo como ésta se conciba. Por una paradoja de los términos, los símbolos puros no simbolizan nada, no son símbolos de ninguna realidad, sino de formas puras y puras relaciones entre términos no reales ni existenciales.

Pero no todas las formas de la razón son formas puras. Más bien puede decirse que las llamadas formas puras no lo son en la medida tan completa que creen quienes las piensan. La evolución histórica de la ciencia, y particularmente de la matemática, confirmaría esa presunción de que hay algo de la humanidad vital y completa que consigue empañar aquella pretendida pureza. De cualquier modo, pensamos que donde hay "forma" ahí está presente y actuante la razón. El hecho de que no todas las formas que pueden presentarse a la mente humana sean rígidamente esquemáticas y puras, revela que tampoco la razón funciona siempre de este modo. Y si la temporalidad —como también la espacialidad— no puede revelársenos jamás sino constituída formalmente, ello no indica ni el esquematismo del tiempo, ni el de la razón, sino la conexión esencial y funcional de la razón con el tiempo; es decir, la cualificación temporal de la razón, y la formalización racional del tiempo.

Así se explica que nuestro pasado se ofrezca en el recuerdo como algo orgánicamente constituído, y que propendamos, con una espontaneidad que

no saben justificar los historiadores, a dividir y organizar el pasado de la humanidad en etapas y esferas culturales. Las formas de la temporalidad humana se encuentran asimismo en el aspecto colectivo de la historicidad. La vida de la humanidad como conjunto es tan orgánica en su constitución, y tan racional en la forma de su desarrollo histórico —a pesar de todas las irracionalidades—, como la vida del hombre individual. La vida humana es a la vez autónoma y sometida a múltiples influencias externas; la línea de su desarrollo tiene un sentido propio, que deriva de las condiciones previas en que surge, del ejercicio de la libertad, y de la integración con estos factores de todos los que pueden ser llamados adventicios. De un modo igual ocurre con la vida de las esferas culturales. Una cultura es una forma de comunidad, que se da en un espacio vital y un tiempo histórico determinados. Una forma capital de toda comunidad es la política. El estado es la comunidad racionalizada. Por esto resulta legítima en cierto modo la propensión a considerar la historia política como la historia por excelencia. Diversos estados pueden pertenecer al mismo círculo cultural y seguir uniforme y paralelamente el ciclo de una evolución común. Ellos constituyen entonces algo análogo a lo que la familia es para los individuos.

Una ecumene, para decirlo en el término que los griegos empleaban para esto, es una familia o comunidad de naciones, entre las cuales existen vínculos naturales y espirituales de un orden análogo a los que mantienen las comunidades familiares. Una comunidad cultural se constituye como la entidad humana individual: sobre la base del destino, el azar y el carácter. De una parte es una realidad ya dada; de la otra es posibilidad. La naturaleza limita y condiciona, en un caso como en otro, el curso posible del desenvolvimiento. Las experiencias anteriores pesan igualmente sobre el presente y el futuro. Lo ya vivido, no puede ni anularse ni volverse a vivir. La libertad creadora parece contraerse a medida que la realización histórica de las posibilidades o potencias se acumula en el pasado y limita al porvenir. Igual que los hombres singulares, las comunidades culturales mueren, y a veces procrean antes de morir: de una cultura nace otra, y en el traslado en el espacio y en el tiempo de las tradiciones culturales, unas heredan de las anteriores ciertas formas de vida, ciertas creaciones ya logradas, ciertas potencias ya actuadas, y el producto más o menos mermado por el olvido histórico, semejante al de los individuos, de una larga sedimentación de las experiencias.

De este modo, la diversidad de las culturas en una determinada situación histórica, sus relaciones recíprocas, lo mismo que su desenvolvimiento temporal y la herencia de las unas a las otras, aparecen a la luz de la razón —de la razón histórica— con la misma claridad de rigor con que aparecen

ante la razón vital la diversidad irreductible de los individuos, el hecho complementario de éste que es el de su comunidad, y el proceso de su formación y transformación. La diversidad y el cambio de lo humano individual y colectivo se conciben así, como en los buenos tiempos de Grecia, integrados en un orden racional y unas estructuras o formas orgánicas. Con ello se consigue superar el peligro de relativismo inherente a la filosofía llamada "del punto de vista". Según ésta, el punto desde el cual cada hombre se enfrenta al universo, considerado como actualidad presente o como pasado, constituye una limitación radical irreductible, condicionada históricamente, que convierte toda posible teoría en un mero, literal, "punto de vista". Toda verdad sería relativa al punto de vista subjetivo. Su única objetividad —condicionada a su vez por el "punto de vista" del espectador—, radicaría en el hecho de ser precisamente expresiva de esa misma subjetividad. El complemento necesario de una teoría del hombre como ente histórico, y de la razón vital, tiene que ser, en efecto, una teoría de la expresión, por la cual pueda explicarse el hecho de las creaciones humanas espirituales, y la conexión metafísica que existe entre éstas y la constitución óntica del hombre, cuyo espíritu se concibe precisamente como potencia de creación.

Este no es menester del momento, y puede reservarse para un desarrollo ulterior de lo que ahora queda dicho. En cualquier caso, la concepción histórica del hombre no conduce, como ya hemos visto, ni a la irracionalidad ni al relativismo. Que la vida sea relación, con lo presente y con el pasado, y que esta relación y todos sus productos se hallen sujetos al cambio histórico, no implica ni tiene que implicar el relativismo de todo lo vital, inclusive de la razón y de la verdad. La ciencia tiene su método propio para determinar con relación al tiempo la posición de un móvil en el curso de su trayectoria. Con otro método distinto, pero no menos riguroso, la filosofía tiene que fijar la posición de este móvil que es el hombre; es decir, el puesto del hombre en el cosmos, respectivamente al espacio vital y al tiempo histórico. Este método lo he llamado de las situaciones vitales. La posición de un hombre se determina por las situaciones vitales en que se encuentra, por el tipo y la forma de sus relaciones con lo que no es él mismo, y hasta consigo mismo. Análogamente, la posición de una comunidad cultural se determina por su situación histórica. El hecho de que cambien las situaciones no implica que el cambio sea irracional, ni que desfallezca en su firmeza y en su validez el concepto mismo de situación. De parecido modo, el hecho de que cambien hasta los mismos conceptos que la razón elabora para representar al mundo y al hombre mismo, no destruye la validez de este concepto del hombre que nos lo presenta como un ente que tiene la capacidad del cambio histórico;

es decir, como un ente que es, precisamente, capacidad o potencia, en lo que él tiene de distintivo respecto de los demás tipos de ser. Así, no sólo el cambio es racional porque tenga formas; sino que es racional la condición humana, porque puede ser pensada ontológicamente, y porque su entidad incluye cabalmente la potencia racional. Todo cambia, pero la verdad que no cambia es la verdad que explica el cambio.

PRIMERA PARTE

CAPITULO PRIMERO

EL HOMBRE EN RELACION CON LO DIVINO

Apolo y Dionisos

> La trágica historia del pensamiento humano no es sino la de una lucha entre la razón y la vida, aquélla empeñada en racionalizar a ésta haciéndola que se resigne a lo inevitable, a la mortalidad; y ésta, la vida, empeñada en vitalizar la razón obligándola a que sirva de apoyo a sus anhelos vitales. Y ésta es la historia de la filosofía, inseparable de la historia de la religión.
>
> UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida*, cap. VI.

1

LA VIDA DEL HOMBRE está gobernada por el azar, el destino y el carácter. Y la vida del hombre resulta lo que es, según la proporción de dominio entre los tres componentes.[1] Nada podemos encontrar en una vida que no derive de uno u otro, o de la compleja, a veces casi inescudriñable, composición de dos o de todos ellos. Pero esta proporción y esta composición son históricas, y es esto lo que determina la historicidad del hombre. Si lo inalterable de un ser se dice que es aquello en que consiste su esencia, la de la vida humana estaría cabalmente comprendida en esos factores. Pero una vida no es un esquema, o una estructura rígida. Azar, destino y carácter se estructuran, pero de una manera flúida y cambiante, en la vida del hombre como individuo y en el curso histórico del hombre como humanidad. Esta fluidez y cambio son los que dan los modos de la vida. El ser vital del

[1] Vid. E. NICOL, *Psicologia de las Situaciones Vitales*, México, 1941; cap. V.

hombre se determina así modalmente. Sin la estructura, de una parte, y su cambiante modalidad, de la otra, el obrar humano sería informe, y por tanto imposible de historiar; o bien sería uniforme, y como tal esencialmente ahistórico. La historia existe porque lo humano es vital, o sea temporal y cambiante, y porque este cambio se da en formas y estructuras. Pero no tiene sentido, por lo menos no lo tiene plenamente, hacer historia estudiando las formas que revela lo hecho por el hombre en épocas pasadas, limitándose a este estudio y no incluyendo en él, primaria y significativamente, las formas modales de la vida humana que originó aquellos hechos y aquellas creaciones históricas. Si dos épocas históricas son distintas, si existe en efecto esa realidad histórica que llamamos una época, ello deriva del hecho de que el hombre fué distinto entonces de como había sido y vivido antes, y de como fué después. Y este es el hecho histórico fundamental. La razón de un cambio histórico no podría darse nunca, si no se diera en relación con el cambio del agente histórico que es el hombre.

Siendo fácil como es hallar la concordancia sobre ese punto, ya lo es menos que se ofrezca sobre esta segunda razón o explicación histórica: la razón del cambio humano, que determina el otro. Ahí se encierra toda la filosofía de la historia —y también toda la historia de la filosofía. La discusión, tan viva en nuestros días, sobre la razón o la causa del acontecer humano y de la evolución histórica de la cultura, parece algunas veces originarse de un insuficiente análisis antropológico del fundamento de la cuestión. Insistir en la influencia que tenga lo económico en esta evolución, considerarla predominante y hasta causativa de todos los demás aspectos culturales; o bien por el contrario, querer disminuir esta influencia, y hasta reducir lo económico a un factor casi desconectado de los que se consideran más altos en la vida humana; todo esto, estas dos actitudes opuestas, es frecuente que se funden en un examen puramente abstracto de los hechos históricos, es decir, en un examen que prescinde de cuál sea la composición de esos factores en el seno mismo de la vida humana individual. Lo económico está enraizado en lo humano, y su presencia ahí es tan perdurable como la de los instintos. Pero, si bien esta sujeción del hombre a sus instintos —la cual es destino, como todo lo que hay en él de "naturaleza"—, es permanente e ineludible, también es cierto que el hombre no ha actuado siempre igual económicamente. Una cosa es el hecho natural de la necesidad, otra los modos de satisfacerla, que son históricos. En ellos, en la formación de un tipo peculiar de economía, individual, de tiempo o de época, intervienen factores psicológicos diversos del instinto: la voluntad y la razón —que son carácter, no destino. Y estos factores subjetivos hay que combinarlos con los objetivos

para alcanzar una comprensión del proceso histórico de la economía, y de la influencia de ésta en la historia como tal.

Otras veces la cuestión de la historia se oscurece debido a otro enfoque unilateral. Convenido en que sea el hombre el agente de la historia, se debate entonces si lo es bajo especie individual o colectiva. Planteada así en abstracto, sin recurrir a la ilustración de la historia, y como si se tratara de una determinación fenomenológica pura, la cuestión es insoluble. Es justamente la historia la que nos enseña que el hombre no ha vivido siempre como individuo, sino que precisamente la individualidad ha sido una de sus mayores conquistas históricas. El grado y cualidad de esta individuación son los que le dan su carácter propio a una época histórica y a una cultura. Por ende, la polémica sobre si es el individuo o la masa el verdadero agente de la historia, se supedita a una previa determinación histórico-antropológica del "hombre-individuo" y del "hombre-masa" como tales; la cual se reduce, en último término, a fijar el grado de sujeción o liberación del hombre respecto del azar y el destino que se ofrece en los modos de su vida durante una época determinada.

Unas veces está el hombre más sujeto, y otras menos, a sus instintos y a las condiciones del medio en que su vida se despliega. Siendo el hombre un ser de relación, esta idea de sujeción a lo que no es él y a sí mismo, resulta decisiva para la interpretación de sus situaciones en la vida. El ser que llamamos primitivo en sociología y en historia, es fundamentalmente el ser sujeto, aquél en cuya existencia el azar y el destino predominan. El hombre se libera más o menos de sus sujeciones, se previene del azar y procura reobrar sobre el destino. Esta acción sobre sí mismo es formativa de su individualidad. Y la formación del hombre en el tiempo es una de las formas de la historia; no todo en ella ha sido siempre simple proceso: ha habido también progreso, aunque después hubiera retroceso.

Lo ha habido en Grecia a lo largo de unos siglos anteriores al nacimiento de la filosofía, durante los cuales se evidencia la creciente formación del individuo humano, su progresiva liberación de lo natural puro, el imperio de su razón sobre el azar y el destino. A medida que su individualidad va perfilándose, el hombre griego va forjando una idea de sí mismo que corresponde a la del ser apto para crear las grandes formas de vida del período clásico y del helenístico. Las formas de vida son formas de relación. La historia de la formación del hombre griego es, por tanto, la historia de sus modos de relación vital, de sus situaciones vitales fundamentales. Y la religiosidad es una de estas formas de relación, en cuya historia puede reseguirse el lento progreso del hombre en su camino hacia la plena humanidad.

La religiosidad es, por su naturaleza misma, una forma de sujeción o sumisión. La concepción de lo divino incluye necesariamente la idea de lo supremo, de lo sobrenatural y sobrehumano; la fe o creencia en lo divino, que es el fundamento de la religiosidad, inspira no menos necesariamente la reverencia hacia esa fuerza suprema o personalidad divina, y el sentimiento vivo de que nuestra sumisión voluntaria no hace más que ratificar la indestructible sujeción de hecho en que nos encontramos. Pero hay también varias formas de sujeción religiosa —o de religiosidad. A estas formas diversas de relación corresponden diversas concepciones de lo divino, y hasta dioses diversos. Y a cada forma de religiosidad corresponde un diferente tipo de humanidad. Hasta que llega un momento, en el cambio de estas relaciones, en que la sujeción se distiende, y de la sumisión no quedan sino las formas externas, sin la reverencia, devoción y ligazón interiores, que son esenciales a la religiosidad auténtica. De la religión, persisten entonces sólo aquellos elementos que la enraizan en la tradición, en la vida oficial del estado y en los hábitos de la sociedad, que no confía ya en ella por un afán de salvación, sino por una idea de respetabilidad, decoro externo o interés político.

En Grecia, el mundo de lo divino es un mundo nutrido y complejo. De su lento proceso de formación, algo podemos colegir que importa a nuestro asunto: la humanización de los seres divinos corresponde a la individuación progresiva del hombre griego. Estos dos procesos paralelos han llegado ya a un punto decisivo en la época homérica. La epopeya y Hesíodo nos ofrecen, de una parte, el cuadro ya casi completo de las divinidades antropormórficas del Olimpo; [2] y de la otra, el de un hombre que ha racionalizado su religiosidad y se ha liberado del terror, que es la atadura religiosa más fuerte y más primaria. La relación religiosa se basa ya en la comprensión: el mundo de lo divino, por esencialmente distinto que sea del humano, es accesible al entendimiento. Los dioses son inmortales y los hombres mortales;

2 Son Homero y Hesíodo —dice HERODOTO en II 53—, quienes han hecho las genealogías de los dioses, les han dado sus nombres, han distinguido sus funciones y sus atribuciones y han descrito su forma. El nombre de olímpicos lo reciben los dioses por extensión y participación de Zeus, el supremo de todos ellos, cuyo santuario en Olimpia llegó a ser el centro de toda la devoción helénica dedicada a él. Varios montes en Grecia y en Asia Menor se llamaban Olimpo, nombre empleado en la épica y en la poesía posterior como el del legendario lugar de los dioses; pero la verdadera Olimpia, sede de los Juegos famosos en honor de Zeus, se encuentra en la región eleática del Peloponeso, península que deriva su nombre de Pélops, el héroe venerado allí desde muy remota antigüedad. Sobre Olimpia, véase, E. N. GARDINER, *Olimpia, its History and Remains*, London, 1925.

los dioses tienen un poder ilimitado y los hombres son limitados en todas sus capacidades y virtudes,[3] y por ende sometidos a los designios divinos. Pero estas diferencias mismas son claras e inteligibles. En una palabra: no hay misterio religioso. Si una decisión divina interviene inexplicablemente, desviando el curso previsto de los acontecimientos, ello no es misterio, sino arbitrariedad que deriva del sumo poder que tiene el dios actuante. La luz del entendimiento humano ha penetrado en el mundo de lo divino —y no podemos sino conjeturar las consecuencias que ello tuvo para la auténtica religiosidad. El hecho es que, siendo el entender un medio de acercamiento, se establece una suerte de familiaridad entre el hombre y el dios, que destruye la extrañeza esencialmente religiosa.[4] La relación religiosa subsiste solamente por la diferencia de esencia entre los dioses y los hombres, y aún esta diferencia es objeto de clara definición racional: consiste en la inmortalidad.

Este mundo tan concluso y perfecto, tan apolíneo, carecía de futuro. Era unilateral, y por tanto insuficiente e inarmónico. La armonía sólo puede resultar de lo complejo. Pero el genio griego estaba justamente destinado a crear las formas más ricas de armonía y de equilibrio. Y así como la razón sólo brilla en plenitud de intensidad al contraste con un trasfondo de irracionalidad, así también lo verdaderamente apolíneo y armónico sólo podía resultar de la absorción de un elemento místico que faltaba en el mundo de los *θεοὶ οὐράνιοι*. Este elemento místico e irracional lo trajo el gran movimiento religioso que se produjo en la Hélade en tiempos probablemente posteriores a Homero, y del cual destaca significativamente el culto extático de Dionisos.[5] Sin Dionisos, no hubiérase logrado la armonía de que dio pruebas después el espíritu griego, no sólo en la religión, sino en el arte. En cuanto a la religión, la armonía consistió en una racionalización del culto dionisíaco, y en la correspondiente inclusión, ya mencionada, de elementos místicos en el culto apolíneo. El símbolo de todo ello es Delfos.

Pero, ¿qué efectos produjeron estos cambios en la formación del hombre griego? Alteraron su forma de relación con la divinidad, y con ello lo transformaron a él mismo. Dos vías ha encontrado el hombre hasta ahora para acceder a la divinidad: la racional y la mística. Las dos las descubrió el

[3] Idea de la insuficiencia y limitación del hombre en HERODOTO, I 32: ningún ser que sea sólo hombre puede tener todos los bienes juntos, como ninguna tierra se basta a sí misma en lo que produce.

[4] Sobre la extrañeza como situación vital, véase E. NICOL, *Psicología de la creación artística*, en "Filosofía y Letras", México, núm. 15, Julio-Septiembre, 1944.

[5] Cf. GILBERT MURRAY, *Five Stages of Greek Religion*, Oxford, 1923.

griego. Pero al descubrir dionisíacamente la vía mística, se percató de que había en su alma profundidades recónditas, cuyo alcance había permanecido hasta entonces inexplorado; y al explorar estas honduras en la experiencia mística, su ser mismo se expandió. La capacidad mística del alma, al ser promovida y actuada, le reveló límites nuevos de su ser, menos angostos que aquellos a que lo reducía su religiosidad racionalizada. Al transformarse la actitud ante el dios, no sólo se altera la actitud hacia sí mismo y la vida —lo cual ya es importante—; se altera la noción que el hombre tiene de sí mismo, pues si el alma puede entrar en un contacto directo e inmediato, de fusión o comunión real con la divinidad, ello sólo es posible porque el alma tenga con el ente divino un parentesco esencial. Esta idea de que hay algo de divino en la naturaleza del alma —y por ende en la condición del hombre—, está implícita en el culto dionisíaco, y se hace luego explícita en la secta religiosa de los órficos, por donde pasa a la filosofía. Con ella se ha franqueado el abismo que separaba al hombre de los dioses. Lo paradójico de todo esto es que, al disolverse la diferencia esencial y acentuarse la inmediatez entre el alma y el dios, éste se hace al mismo tiempo menos familiar al hombre, aumenta la extrañeza que éste siente frente a los dioses; y así, en cierto sentido, vive religiosamente más cercano, y a la vez más remoto, del ser divino. Y es que el misterio de esa vía de acceso al dios lo envuelve a éste también. El dios se ha hecho más cercano —aunque *secretamente*, que es lo que significa en griego *místicamente*—; ha desaparecido de él esa proyección de luz racional, que sigue alumbrando al mundo olímpico. La vía mística es camino de tinieblas, y así es como se celebra, en la noche, el culto primitivo de Dionisos. Esas tinieblas, ese secreto y misterio de lo místico, se combinan con la luz de los dioses uranianos, y particularmente con la del dios de la luz que es Apolo, y de ello resulta la armonía de los dispares, que es la esencia del espíritu griego.

La razón es principio de individuación. Cuando el hombre empieza a proyectarla sobre su mundo entorno, la claridad que resulta lo distingue a él de las demás cosas, lo saca de la primitiva confusión con ellas. Ver es distinguir y distinguirse uno mismo de lo visto. Cierto es que cuantas más cosas vemos, más amplio se hace nuestro mundo, en el cual ellas ingresan; pero todas estas cosas ingresan como ajenas, es decir, como distintas del yo. La relación puramente instintiva y emocional, que es la primaria, nos dejaba confundido con ellas. La razón mantiene un vínculo, pero es el de la relación entre distintos —por lo menos así es en Grecia, donde no hay panteísmo, sino hasta el atardecer de su historia. Ahora, cuando ya la razón ha empezado a individualizar al hombre, la pasión completa el proceso. Ella es, primariamente, con-

fusión e indistinción. Pero cuando se proyecta hacia algo que ha sido previamente perfilado y definido intelectualmente, la pasión acentúa la individualidad de quien la vive como experiencia íntima, única e inconfundible.

La entrada de Dionisos en la vida religiosa produjo estos mismos efectos. En la pasión primera del culto dionisíaco, los griegos vivieron una experiencia radical que no tiene antecedentes en su religiosidad anterior: la experiencia de un absoluto. La intelectualizada religión que encontramos en la *Ilíada* y la *Odisea* no ofrecen noticia ni alusión alguna de ese absoluto religioso que se alcanza en la κατοχή del culto dionisíaco original. Por la vía racional, habrá de ser la filosofía la que conduzca a un absoluto. Y aunque, con el tiempo, se pierdan o moderen los extremos del culto extático, hasta el punto de que al estudiar el período clásico lleguen algunos a olvidarse de que haya existido siquiera un misticismo helénico, sin embargo ahí queda, latente o presente, la huella de esa experiencia en el espíritu griego, en el cual ha suscitado la gran pregunta sobre el hombre, sobre el mundo y sobre el más allá, que ya no se borra nunca de la mente del hombre occidental.

2

Hablamos de Grecia y de los griegos como si hubiera existido jamás un estado griego, o una nación griega con los caracteres de las naciones modernas, y como si el pueblo griego hubiera sido algo unitario y compacto, que avanzase uniformemente en todos los aspectos de la cultura a lo largo de su historia —de esa historia que llamamos también griega, aplicándole un módulo unitario que sólo vale cuando están bien presentes las salvedades. Y éstas son varias. Cierto es que esta historia griega ofrece dentro de su diversidad el panorama de unos pueblos que tienen una misión cultural común, que crean formas políticas análogas, que adoptan o inventan cultos comunes y, sobre todo, hablan y escriben en la misma lengua. La unidad de la lengua, sobre todo, es la fuerza más honda y más viva de una comunidad nacional; sin duda lo era en el caso de los griegos, para quienes la palabra fué, desde el principio hasta el fin, el modo supremo de expresión espiritual, el arte más alto, el instrumento eficaz de su vida política y, por vez primera en la historia, un goce en sí misma. Sin embargo, no hubo nunca un estado griego que constituyera la forma política correlativa a esa, más o menos vigente y cambiante, unidad cultural. Grecia no llegó a ser *un* estado sino en el momento en que serlo no implicaba ya la plenitud de las prerrogativas políticas. Demóstenes vió con claridad y trató de hacerles ver a los griegos, a los atenienses

sobre todo, la paradoja cruel de conseguir la unidad a costa de la libertad.[6] Y si, aun a costa de la sumisión, la unidad política acentuó, en el siglo IV y después, la unidad cultural, esta cultura es ya una cosa nueva en la historia griega, cada vez más desprendida de esa otra en que pensamos eminentemente cuando hablamos del período clásico.

Por otra parte, al insistir en el hecho de la unidad cultural griega, debe recordarse que esa unidad ha tenido en Grecia, al correr de los tiempos, diferentes centros o, podríamos decir, focos de proyección cultural; y que no siempre la luz que emanaba de ellos tuvo el mismo tono y la misma cualidad. Retrocediendo más atrás de lo que es menester en este libro, encontraríamos una civilización egea, cuya sede más importante y antigua fué la isla de Creta. En sus últimos desenvolvimientos, esta civilización dejó de ser puramente marítima e insular, y pasó a tener su centro en Micenas, en la tierra firme del continente, por lo cual es llamada también creto-micénica. Sus límites cronológicos se situan hacia 3000, por el origen, y hacia 1200 a. C., por el fin. En ella se ofrece un ejemplo de ese fenómeno de traslación del centro o foco de una cultura que fundamentalmente sigue siendo la misma, pero a la cual afecta de todos modos el cambio de apoyo (si no es que el cambio geográfico mismo es resultado de otro más interno).

De parecida manera, la filosofía nace entre los jonios con unos caracteres que no llegan a ser nunca bien los mismos que ella ofrece en su auge en Atenas. En cuanto a ésta, en la época de su mayor poderío político, tiene una rival poderosa dentro de Grecia misma; y al antagonismo entre Atenas y Esparta no deja de corresponder la marcada diferencia entre las formas de vida imperantes en la una y en la otra. Cuando Atenas es ya reconocida por todos como la sede y gloria de la cultura griega, es precisamente cuando ella, y todos los demás estados que reconocen su primacía en este aspecto, van perdiendo y pierden definitivamente la fuerza política y el poderío militar para apoyarla. El centro de esta fuerza —menester es resignarse a confesar que ella sea también un "elemento cultural"— no encuentra ya entonces su lugar dentro de Grecia, sino fuera de ella, en Macedonia. La integración, en el siglo IV, de esa fuerza político-militar extranjera, extraña o bárbara, con la fuerza cultural griega, produce esa cosa nueva que llamamos el Helenismo.

Estos dramáticos cambios de la historia —cuyo conocimiento es patente que no ayuda al hombre a vivir con ánimo más sereno y sosegado los de su propio tiempo— dan idea de la complejidad del proceso histórico griego, y de

[6] Véase W. JAEGER, *Demosthenes. The Origin and Growth of its Policy*, University of California Press 1938; trad. esp. de EDUARDO NICOL en Fondo de Cultura Económica, México, 1945; *passim*, y particularmente cap. VIII.

la diversidad de elementos y factores que encubre toda conceptuación unitaria del proceso. De hecho, la historia de los griegos, desde los tiempos homéricos hasta la batalla de Queronea, ofrece mayores semejanzas con la historia de Europa —si detrás de este nombre ponemos la idea de una comunidad cultural— que con la de una nación particular. En todo caso, y esto es lo que importa aquí, aquella diversidad de elementos aparece igualmente en el campo de la religión.

Lo que se ha llamado "el sistema religioso" de la época clásica, constituye la integración institucional y tradicional de elementos religiosos muy diversos en cuanto a origen y antigüedad, y a veces dispares en cuanto a sentido. Que el espíritu griego haya podido acoplar las disparidades, absorber lo extraño, unificar lo diverso, y presentar en el momento de su plenitud un "sistema" religioso armónico y propio, es uno de los hechos más relevantes de su historia. Pero esa armonización y plenitud fueron un hecho tardío. Muchos, probablemente los más esenciales y radicales hallazgos y creaciones del espíritu griego, fueron logrados antes del período clásico, en ese período que se llama en filosofía pre-socrático. Por lo que se refiere a la idea del hombre y la "formación" del hombre, con todo lo que esto representa, el llamado período pre-socrático no es, como el término parecería indicar, una etapa de gestación de todo lo que luego habría de nacer en cuerpo y alma de verdad y con figura propia y definitiva en el momento clásico; sino que, por el contrario, lo fundamental del hombre griego, y mucho de lo que de él habremos de heredar los hombres del mundo occidental, se ha producido ya plenamente a partir de la creación de la polis griega, y es ya patente y vigente, con fuerza de tradición, mucho antes de los tiempos en que Sócrates se dedica a importunar a sus vecinos sometiéndolos a perplejidad filosófica.

La religiosidad del pueblo griego ha ido creando, adoptando o tranformando aquellos cultos que mejor convenían a su temperamento o a su situación histórica y local, y es un tremendo problema histórico discernir en este proceso otra forma y coherencia que no sean las que impone al abigarrado conjunto la forma del genio griego mismo. Sin duda, un fenómeno análogo se observa en la historia religiosa de otros pueblos.[7] Pero es lo importante que este hecho se produzca en Grecia en la época histórica, y no en la prehistoria. Por ejemplo, el singularísimo fenómeno de la recepción y adopción oficial por los griegos del culto extático de Dionisos es posterior a los poemas homé-

[7] Véase J. G. FRAZER, *The Golden Bough*, 1907-1914; trad. esp. de la edición abreviada por Elisabeth y Tadeo I. Campuzano, México, 1944.

ricos.[8] El más reciente de los cantos de la *Odisea* —que a su vez es el más reciente de los dos poemas— es ya considerado por los griegos como obra homérica por lo menos en el siglo VII, y según ciertos autores aún antes.[9] Si la sociedad y formas de vida que presentan los poemas homéricos son de una civilización altamente desarrollada, tanto más sabemos que lo son las posteriores, a pesar de todas las crisis (y una de ellas fué precisamente la religiosa). Ahora bien, es precisamente esta sociedad posterior la que llega a entronizar a Dionisos al lado de Apolo, y es en cierta relación con estos procesos religiosos que se originan algunas de las direcciones más ilustres del pensamiento griego (el pitagorismo y el orfismo).[10]

3

NO DEBE NEGARSE EL HECHO de la unidad religiosa griega. Pero esta unidad ofrece un carácter fluído aún en la época en que alcanza mayor solidez. En una palabra: no es nunca una unidad dogmática. Los griegos conocen —y castigan— la impiedad, pero no conocen la heterodoxia. La religión griega tiene sus instituciones: santuarios, fiestas religiosas oficialmente instituídas y reglamentadas por las ciudades. Pero no tiene concilios. Las disposiciones oficiales religiosas —tardías, además— son todas relativas al culto, nunca relativas a la doctrina. No hay una teología dogmática griega. Ni Protágoras es expulsado de Atenas por hereje, ni es tampoco por hereje que Sócrates es condenado a muerte. La acusación que pesa sobre ellos es de impiedad, no de herejía.[11]

La inexistencia de una teología griega es un hecho de significación fundamental para la comprensión de este pueblo. Que hubiese creado y puesto en pie tantas instituciones, vivas todavía hoy en la civilización occidental, desde la ley hasta la universidad, y que no hubiera pensado en erigir la iglesia, es algo que ilumina el centro mismo de su forma de vida religiosa. Una unidad de cultura implica siempre una unidad religiosa, y no hay matices en esta última que no traigan también diversidades en la otra. Pero así como es flúida la noción de

---

[8] Es dudoso cuál fuera el momento de la "recepción" por los griegos del culto dionisíaco. Las alusiones a Dionisos que aparecen en Homero no permiten suponer que su culto tuviera entonces la boga que alcanzó después. Cf. ERWIN RHODE, *Psyché*, VIII-IX, y L. GERNET y A. BOULANGER, *La génie grec dans la religion*, Paris, 1932; pág. 17.

[9] Véase W. JAEGER, *Paideia*, I; trad. esp. de Joaquín Xirau, México, 1942; págs. 34-35 y notas. Para un estudio más amplio de esta cuestión, véase VICTOR BÉRARD, *Introduction a l'Odissée*, 3 vols,, Paris, 1924-1925, y GILBERT MURRAY, *The Rise of the Greek Epic*, 3a. ed., London, 1923.

[10] Cf. J. BURNET, *Early Greek Philosophy*, cap. II y RHODE, *op. cit.*, cap. X.

[11] Cf. DIÓGENES, IX 7 y PLATÓN, *Teeteto*, 1620 y *Apología*.

unidad cultural griega, lo es también la de su unidad religiosa. Una unidad religiosa compacta y estricta sólo se alcanza con la firmeza de un dogma proclamado y mantenido por una iglesia con fuerza institucional y tradicional. Ahora bien: esto a su vez requiere la inclusión de un elemento volitivo en la religión. Para que la palabra sobre Dios —teología— sea dogmática, precisa que sea racional; y que sea también una creación racional y volitiva, como son todas las instituciones *oficiales* u oficiantes —la iglesia entre ellas—, la que proclame, divulgue y haga valer aquella palabra religiosa. El griego bien pensó en formular una palabra racional sobre lo divino, pero no se le ocurrió darle fuerza dogmática. La racionalización del verbo religioso en Grecia fué obra laica: la efectuó la filosofía.

Una cosa es la liturgia y otra la doctrina. En las religiones que tienen una doctrina estable —relativamente estable—, liturgia y doctrina están relacionadas la una con la otra íntimamente. La ceremonia religiosa es simbólica. No se puede alterar esencialmente el ritual sin tocar la creencia. De hecho, toda crisis que se origine en el seno de la creencia provoca inevitablemente una crisis de ritual —como ha visto la época moderna en la crisis del Cristianismo y la proliferación de sectas o iglesias protestantes, con sus diversas, respectivas liturgias. Pero cuando la doctrina no existe o no es fija, como en el caso de la religión griega, las formas litúrgicas se transmiten por tradición popular, y cuando se consagran oficialmente, es la ley política y no la eclesiástica la que lo hace.

Esto significa que, de una parte, esa tradición popular es libre de aceptar elementos nuevos, y los altera con el tiempo sin que ello lo decida una autoridad deliberante y vigilante, es decir, racional y voluntaria. De otra parte, significa que en Grecia la ley política y la política toda, o sea la vida de la polis, incluye de hecho a la religión de un modo esencial, de un modo que no tiene parangón en el mundo cristiano, ni siquiera en la Edad Media.[12] Por muy íntimamente concertada con la Iglesia que estuviera la vida política feudal, las dos instituciones, el Estado y la Iglesia, existieron siempre como distintas, lado a lado —o frente a frente; pues no era la comunidad política misma y sus autoridades quienes cuidaban del culto.

Siempre que hay dogma hay discrepancia. No se trata de saber si es mejor que así sea. Simplemente así es —y ha sido en la historia de la Iglesia Católica Romana, el ejemplo supremo de rigor dogmático y racionalización de la creencia que ha ofrecido jamás el mundo. Nada importa, pues, que estudiando los textos griegos referentes a la religión encontremos discrepancias capitales entre unos y otros. Lo importante es que no hayan existido unos textos oficiales

[12] *Vide* GLOTZ, *La Cité grecque*, Paris, 1928.

a los cuales puedan referirse aquellas discrepancias. No pongamos por caso los *Diálogos* de Luciano de Samosata, pues este es un texto tardío, y franca, amenamente irreverente. Pero recordemos la naturalidad con que los comensales del *Banquete* platónico arbitran a su antojo filosófico, y hasta literario, los mitos teológicos. Una idea muy defendida en nuestros días es la de que la filosofía, por su esencia y su función mismas, entraña la irreligiosidad, pues en ella se convierte en objeto de análisis racional libre lo que en religión es objeto de creencia y devoción. Este problema presenta varias caras históricas. En todo caso, hay que tener presente que el filósofo griego no puede tener frente a la religión la misma actitud vital que el filósofo de la época cristiana, simplemente porque frente a él no existe una iglesia constituída. La polis, con su carácter político-religioso, que conserva hasta muy tardíamente, puede condenarlo, justa o injustamente, por impiedad, porque niegue a los dioses o porque diga, como Protágoras, que de ellos no puede afirmar que existan o que no existan. Pero el filósofo griego, el hombre griego, no saben de esa peculiar situación vital en que se encuentran los hombres cristianos, que consiste en "pertenecer al seno de la iglesia" —o estar fuera de él. Esta dimensión de su existencia religiosa no la alcanza el hombre griego; es uno de los hallazgos del hombre cristiano, quien descubre menos que el griego —pues éste lo descubre casi todo— pero llega más allá que el griego en las profundidades vitales de su ser. Por consiguiente, el lenguaje de esas seis personas distinguidas que toman la palabra en el *Banquete* antes que Sócrates, no es un lenguaje heterodoxo. Su lenguaje sería heterodoxo en la medida en que fueran ortodoxas la *Ilíada* y la *Odisea*, lo que no son, a pesar del valor educativo religioso que tuvieron en Grecia. Por esto, cuando Platón critica en la *República* esta educación "homérica", entiende con ello reformar los principios de la formación del hombre; pero, ciertamente, hubiese procedido con mayor cautela de haber estado el dogma complicado en la cuestión, de haber tenido aquellos libros el valor y el sentido que las Sagradas Escrituras tienen en el mundo cristiano. Cuando filosofa sobre Dios, el filósofo griego actúa verdaderamente de teólogo, en el sentido literal del término. Su misión es decir cosas que nadie más puede decir en la sociedad griega; no invade función que pueda ser reputada ajena, ni se contrapone, por tanto, a nadie. Y cuanto con más vigor y más de frente acomete esta tarea, como Aristóteles, [13] tanto más cumple ahí con esa misión teológica, definidora y directriz, que Platón le asigna al filósofo como tal. Y no es ocasional que en una religión eclesiástica como la cristiana fuese Aristóteles adoptado como patrón para la teología dogmática.

[13] Ver *Metafísica*, Λ VI sigs.

No sólo no hay textos dogmáticos; tampoco los hay litúrgicos. Los poemas homéricos no son lo uno ni contienen nada de lo otro. En cuanto a los llamados Himnos Homéricos y a los de Calímaco, no son considerados propiamente como sagrados por los autores modernos. [14] Las únicas excepciones, en lo referente a la liturgia, serían ciertos himnos délficos y otros órficos, ambos de época ya tardía. En cuanto a la doctrina, sabemos que hubo una literatura mitográfica, cuya tradición se inicia en el siglo V con Herodoto, y sigue hasta la época alejandrina, con Apolodoro. Pero estas obras mitográficas son más bien acopios eruditos de creencias que discusión de doctrinas. No habiendo doctrina eclesiástica, no hay polémicas doctrinales sobre el dogma.

Hubo, en cambio, abundantes regulaciones rituales. La misma multiplicidad de los ritos y cultos transmitidos por la tradición, obligó a reglamentarlos y fijarlos por escrito. Este fué un primer paso. El otro no se dió sino hasta el siglo IV en Atenas, y consistió en unificar las leyes y decretos guardados en los archivos de la polis, los estatutos de las corporaciones religiosas, las tradiciones familiares, etc. Esta labor se hizo mediante la compilación de obras "exegéticas", o sea destinadas a divulgar los ritos que la tradición fijaba para cada fecha, y la forma de celebrarlos. De esta literatura referente al culto, no se conservan sino fragmentos y referencias.

Sobre estas fuentes, sobre la poesía épica, sobre la tragedia y la comedia, sobre los historiadores —Dionisio, Pausanias, Diodoro, Estrabón, etc.—, sobre Plutarco, sobre los poetas líricos, y acoplando cuantos datos dispersos ofrece la literatura griega entera con los arqueológicos, epigráficos y papirológicos, los historiadores contemporáneos han logrado proyectar una cierta claridad de orden sobre este complejísimo proceso de formación de la religión griega. Quedan aún lagunas y vaguedades, y datos cronológicamente imprecisos; pero, bien que mal, es posible ya orientarse entre los hechos y sacar de ellos consecuencias pertinentes para la historia del pensamiento, y en particular para esta historia de la idea del hombre.

Tenemos, en primer lugar, el hecho de una cierta unidad y coherencia —el hecho del llamado sistema religioso de la época clásica. Es probable que, con diferencias menores, muchos componentes de este sistema fueran ya vigentes como tales en el siglo VI. En la época helenística sufren nuevas alteraciones, pero su conjunto subsiste, fundamentalmente inalterado, hasta más allá de los comienzos de nuestra era.

Pero la antigüedad de estos elementos es desigual. Algunos de ellos pueden

---

[14] L. GERNET, *op. cit.*, pág. 17. CALÍMACO, además, es un poeta alejandrino (siglo III), muy alejado por tanto de la época de gestación e integración religiosa.

ser heredados de la civilización micénica; [15] otros pueden haber sido adoptados de los que trajeron los pueblos nórdicos en su invasión; otros, finalmente, pueden ser autóctonos. Un dato en todo caso es importante: la religión cretomicénica constaba de múltiples divinidades cuya representación adopta, algunas veces por lo menos, una forma individualizada y plenamente humanizada. [16] Este sería un antecedente de la tendencia antropomórfica de la religión helénica.

En todo caso, el período sobre el cual la información es mínima, es el período anterior al que convencionalmente llamamos homérico —y durante él se efectúa precisamente la gestación de muchos elementos fundamentales. [17] Sin embargo, queda también algo por decir sobre el mismo testimonio homérico. Se trata de un testimonio poético, y como tal, con las reservas del caso, debe ser utilizado en todo momento. Haciéndolo así, este testimonio presenta entonces el problema de si cuanto en él se refleja de la vida religiosa griega corresponde a la totalidad de los aspectos de esta vida, o sólo a algunos de ellos, peculiarmente circunscritos. No puede atribuirse a Homero un criterio deliberado y arbitrario de selección, habida cuenta de la semilegendaria vaguedad que envuelve a la persona misma del poeta, y del largo proceso de elaboración que sufrieron los poemas antes de que se fijaran por escrito y quedaran en la forma que actualmente conocemos. Pero la actividad poética misma es selectiva por naturaleza. Un poema heroico no es una crónica. El héroe humano es una personalidad singular siempre. La leyenda lo eleva hasta una grandeza y dignidad excepcionales, y la poesía heroica forma esta leyenda o la recoge, y la sublima con una intención que no es didáctica, en el caso de Homero, pero sí ejemplar. Consciente o no, deliberado o no, el valor de ejemplaridad es inherente a la poesía épica. [18] El héroe vive una vida única; pero cuando esta vida singular se cruza y entrelaza con la de otros héroes, singulares todos igualmente, como en el caso de la *Ilíada* y la *Odisea*, su conjunto constituye ya entonces un grupo social aparte, una aristocracia. Tan aparte vive la aristocracia heroica de Homero, que tiene con los dioses mismos las relaciones de familiaridad que todo el mundo sabe. De hecho, la posteridad confirió a alguno de estos personajes no sólo una dignidad ejemplar o modélica, sino hasta

---

[15] Parece asentarse la tesis de una continuidad entre esta civilización y la griega primitiva, pre-homérica. Cf. GERNET, *op. cit.*, págs. 25 sig., quien resume el estado de la cuestión, y CHARLES PICARD, *Les origines du polytheisme hellenique*, 2 vols., Paris, 1932.

[16] Véanse G. GLOTZ, *La civilisation égéenne*, Paris, vol. 9 de la col. *L'Evolution de l'Humanité* y R. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques dans le basin de la mer Egée*, 2a. ed., Paris, 1914; Picard, *op. cit.*, vol. I.

[17] Véase PIERRE-MAXIME SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934; cap. II.

[18] *Vide* JAEGER, *Paideia*, I, libro 1, trad. cit.

divina. Heracles, por ejemplo, es para Homero un hombre nada más; los griegos lo divinizan posteriormente.

La singularidad legendaria y poética de los personajes homéricos no implica necesariamente que sea del todo inauténtico el trasfondo social, político y religioso sobre el cual se desarrollan sus proezas. Pero sí implica que sea excepcional, en la medida en que es excepcional el ambiente aristocrático respecto del hombre común. Recíprocamente, era también aristocrática la clase social para la cual esos poemas fueron fijados y escritos en un texto definitivo. En principio, no parece aventurado suponer que, fuera de ese ambiente, pudieran subsistir otros cultos, u otras formas más primitivas de los mismos cultos ya urbanizados. Siendo ya la civilización "homérica" una civilización organizada sobre la polis, es más probable aún que las poblaciones rurales mantuvieran viejos ritos de tradición local, distintos de los ritos "políticos" u oficiales —o que absorbieran ellos, antes que la polis, ciertas formas bárbaras de culto, como parece que fué el caso del dionisíaco.

En conjunto, la religión que presentan los poemas homéricos es una religión organizada y bastante homogénea; su Panteón es muy nutrido y los dioses que lo constituyen se han desprendido ya, en su mayoría de sus orígenes locales.[19] Pero este conjunto no es plenamente armónico, no faltan en los poemas los elementos considerados notoriamente arcaicos, a pesar de las dificultades que pueda ofrecer la tarea de fecharlos. Se observa, por otra parte, que no aparecen en Homero formas religiosas tan peculiares de los griegos posteriores como el culto de los héroes, la mántica délfica, los templos y las imágenes, las fiestas periódicas, etc. Sin embargo, vemos que en Troya hay sacerdotes asignados a un culto propio de la polis. Entonces la cuestión es ésta: ¿debemos suponer que *todo* lo que no aparece en Homero no existía en esa época en ningún lugar de Grecia? ¿Pudo existir en algún lugar y en otros no? ¿Cómo es posible que la evolución religiosa cubriera en tan poco tiempo la distancia que media entre el "sistema homérico" y el "sistema clásico"? La cuestión es de importancia, pues este espacio intermedio lo llena Dionisos.

La historia contemporánea aplica su atención a averiguar cuáles son los elementos de la religión egea o creto-micénica que se transmiten al culto griego y perviven en él, más o menos transformados. Y como tarea complementaria de ésta, a reseguir la historia de los cultos locales, para determinar cuáles se difundieron hasta generalizarse en todo el mundo griego, y cómo y cuándo se produjo su expansión. Hasta el momento, lo prudente es insistir en la vaguedad del llamado "período homérico" y en que los poemas constituyen un testimonio limitado y probablemente fragmentario. En la continuidad del proceso

[19] GERNET, *op. cit.*, pág. 25.

histórico, no señalan una etapa sino para fines convencionales. El primer beneficio de los mismos es establecer la coetaneidad de dos fenómenos fundamentales: constitución de la polis y constitución de una primera unidad religiosa propiamente helénica. Homero es el testimonio de ambas.

4

PERO ÉSTE ES EL ORDEN historiográfico de la cuestión. Queda establecer el orden de la cuestión misma. Si lo historiográfico se limita a la tarea instrumental de obtener un orden de la multitud de datos históricos dispersos y de las lagunas de obscuridad que los separan, queda todavía la labor, histórica también en un más profundo sentido, de fijar las grandes direcciones de significación filosófica que puedan desprenderse de aquél orden preliminar.

Esta labor de síntesis la llevó a cabo Nietzsche, con la penetrante lucidez que es siempre virtud del saber cuando lo agudiza una pasión. El dramático afán de comprender a los griegos, y no la erudición sola, reveló a Nietzsche esas profundidades del espíritu helénico que él resume e interpreta a su modo en *El origen de la tragedia.* La contraposición de Apolo y Dionisos, la existencia de lo que se viene llamando un "espíritu dionisíaco" y un "espíritu apolíneo"; la integración de ambos en la Grecia presocrática y su influencia en el arte y la filosofía —estos son los elementos del orden de significaciones que establece Nietzsche, por vez primera, en la evolución religiosa de los griegos.

Nietzsche, con esta obra suya, y Erwin Rhode, en su *Psyché,* fueron los hombres que en el último tercio del siglo XIX alteraron fundamentalmente la visión tradicional de la cultura griega. Como camaradas estudiantes, juntos prepararon su filología en las Universidades de Bonn y Leipzig, y no parece obra del azar, sino del destino, que ambos hubieran de llevar a cabo tan análogas misiones con esas obras suyas. La de Nietzsche parecería la obra de síntesis comprensiva del filósofo, basada en la ciencia filológica del otro. Sin embargo —la filosofía parece más rápida que la filología— Nietzsche escribió *El origen de la tragedia* a los 26 años (1870) y Rhode publicó la *Psyché* a los 48 (1893). Las correcciones que haya que aplicar en nuestros días a detalles de la obra de Rhode —y hay algunas— corresponden a filólogos e historiadores.[20] Pero el mérito de la obra de Nietzsche estriba en que, filológicamente, fuera tan fundamentada como la de Rhode; las discrepancias con ella corresponde formularlas más bien a los filósofos. Y en fin, el mérito que les es co-

[20] Véase el prólogo de OTTO WIENREICH a la novena y décima ediciones.

mún a ambas es el de haber presentado este nuevo perfil del semblante griego, por el cual se nos muestra poseído por el "sentimiento trágico de la vida" de que habla otro profesor de griego: Unamuno (y no en balde fué un español quien halló esta emblemática expresión, por cuanto, después del griego, ningún pueblo ha dado jamás mayores frutos de esta mezcla de embriaguez y forma, de luz y ciega pasión, de fantasía desmedida y realidad minuciosa —de heroísmo e incapacidad política— que los pueblos de España).

De todo el complicado proceso de formación del Panteón griego, de toda la elaborada y cambiante mitología, esto se desprende con claridad: Apolo y Dionisos son los dioses verdaderamente capitales, porque su significación se enraiza en dos capitales potencias del hombre, que pasan de una potencia al acto por vez primera en Grecia: la racional y la mística. La historia de sus antagonismos y sus efímeras conciliaciones, es la historia misma del hombre occidental. De estos antagonismos y estas integraciones dependen la forma de relación del hombre con Dios —o la ausencia de ella—; las formas de la convivencia humana privada y política; las formas del arte; en fin, las formas de vida que nos dan las dimensiones históricas del ser del hombre mismo.

Una limitada representación del pueblo griego y su cultura nos lo ofrecía exclusivamente del lado apolíneo. Esta romántica interpretación viene ya de Winckelmann; [21] según ella, lo helénico es esencialmente orden, mesura y armonía, realizadas supremamente en el arte plástico. El porte sereno y la dignidad pausada de todo griego hubieran sido comparables a los de esa famosa estatua de Sófocles en la que toda elegancia se resume. Ya hubieran empañado la nitidez de este cuadro las dudas que no dejarían de surgir en el ánimo de quien se hubiese enterado por las *Filípicas* de Demóstenes de la explosiva violencia de las pasiones políticas en Grecia, o de que, por ejemplo, los espectadores atenienses arrojaban en el teatro objetos de varia suerte contra los actores, cuando la representación no era de su agrado. Pero lo grave fué encontrar en las raíces mismas del espíritu griego, en los elementos básicos de su religión, elementos diametralmente opuestos a esa arbitraria pintura de "lo clásico". Al revelar lo dionisíaco y darle su valor, se ha completado y humanizado la cultura griega, y se ha elevado todavía a nuestros ojos el valor de aquellas creaciones suyas que armonizan la dualidad antagónica de Apolo y Dionisos. [22]

---

[21] J. J. WINCKELMANN, *Geschichte der Kunst des Altertums*, 1764, pero ya desde sus *Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in Malerei und Bildhauerkunst*, que son de 1755.

[22] NIETZSCHE fué el primero en descubrir la dualidad y contradicción internas del alma griega. V. KLUGMANN ET LAZARUS, *F. Nietzsche et la pensée grecque*, Paris, 1920.

Sobre esto, lo que dice Nietzsche es lo siguiente: es la tragedia ática —no la escultura y la arquitectura— la forma de arte suprema de los griegos; pues en ella, por un milagro metafísico de la voluntad helénica, se funden el uno con el otro Apolo y Dionisos, las dos deidades griegas del arte. Cada una de ellas representa un mundo artístico distinto: Apolo, el mundo de los sueños; Dionisos, el mundo de la embriaguez. [23]

El mundo de los sueños, en cuya creación cada hombre es un artista consumado, es un mundo de apariencias. En medio del sueño, tenemos a veces conciencia de que estamos soñando y de que la apariencia del sueño deja por debajo de ella nuestra verdadera realidad. De igual modo, el filósofo presiente que por debajo de esta realidad aparente en que vivimos y tenemos nuestro ser, se esconde otra realidad distinta. El hombre que posee sensibilidad artística está, respecto de la realidad de los sueños, en la misma relación en que se encuentra el filósofo respecto de la realidad de la existencia. [24] Apolo es la expresión suprema, la gloriosa imagen divina del *principium individuationis*, que nos habla del goce, la sabiduría y la belleza de la "apariencia", de lo que tiene forma y es cognoscible.

Dionisos es la ruptura del principio de individuación. Dionisos es embriaguez: bajo sus efectos, lo subjetivo se desvanece en un completo olvido de sí mismo, como bajo los efectos de un narcótico o de la fuerza penetrante de alegría que trae consigo la primavera. Bajo el hechizo de Dionisos se reafirma la unión entre los hombres, y ellos todos se reconcilian con la naturaleza, antes u hostil o subyugada.

Según esto, Apolo sería el logos que individualiza, y Dionisos la comunión mística del hombre con sus semejantes y con la naturaleza. Nietzsche habla del sueño y la embriaguez poéticamente. Habida cuenta del poder plástico, maravillosamente preciso y certero, que tenían los ojos de los griegos, hasta en sus sueños podemos encontrar cierta lógica de línea y contorno, cierta secuencia pictórica, como en sus bajos relieves. [25] De otra parte, también señala el gran abismo que separa al griego dionisíaco del dionisíaco bárbaro.

Pero el momento más importante en la historia de la religión griega es aquél en que se efectúa la reconciliación entre ambos dioses, producida por la irrupción de impulsos contenidos en las más hondas raíces de la naturaleza

---

[23] NIETZSCHE, *Los orígenes de la tragedia*, § 1.

[24] *loc. cit.*

[25] *op. cit.*, 2. Ya NIETZSCHE había reparado en la cualidad visual de la cultura griega, por la cual hoy se explican muchos rasgos de sus creaciones artísticas e intelectuales, inclusive su ciencia. V. J. D. GARCÍA BACCA, *Tipos históricos del filosofar físico*, Tucumán, 1941.

helénica. Apolo, el dios délfico, acoge en su santuario a Dionisos, en vez de destruírlo enteramente; pero le quita de las manos las destructoras armas que hacían de él un enemigo poderoso. Así, por vez primera, las fiestas dionisíacas pierden el horror de sensualidad y crueldad que han tenido entre los bárbaros, y la destrucción del principio de individuación que este culto significa, se convierte entre los griegos en un fenómeno artístico. Dionisos libera todas las facultades simbólicas del hombre y las exalta hasta su límite. No bastan ya los simbolismos expresivos del rostro y el lenguaje; el cuerpo todo es llamado a expresarse simbólicamente, y ello requiere el concurso de música y ritmo, dinamismo y armonía.

Para que este mundo dionisíaco se manifieste, a través del velo de la conciencia apolínea, es menester que el hombre haya alcanzado una cumbre en su poder de auto-negación. Pero esta auto-negación no implica ascetismo, espiritualidad, ni deber, sino vida exuberante y triunfadora. La excitación dionisíaca es capaz de inspirar a una masa entera de hombres la facultad artística de verse a sí mismos rodeados de una grey de espíritus con los cuales ellos se sienten esencialmente idénticos.[26] Ello rompe los límites de la individualidad y la desvalora —como se expresa en la leyenda popular, según la cual Sileno le dijo al rey Midas, cuando éste le preguntara qué cosa es la mejor y más deseable de todas para el hombre: Lo mejor está fuera de tu alcance para siempre, pues es no haber nacido, no *ser*, ser *nada*. Después de ésto, lo mejor para ti es morir prontamente.[27]

En efecto: el griego sabía del terror y el horror de la existencia. Pero superó el sentimiento de su impotencia frente a la *moira*, interponiendo entre sí mismo y la vida el radiante, olímpico mundo intermedio del arte. La voluntad helénica transfiguró la vida y la justificó, haciendo que los dioses mismos la vivieran.[28] Así, el apolíneo mundo de la belleza, el sublime mundo artístico del simbolismo, tiene como substrato la terrible sabiduría de Sileno. Por encima del sufrimiento, el individuo se remonta hacia la contemplación redentora, y persiste en el sueño, a sabiendas de que lo que en él contempla es "apariencia de la apariencia".

Apolo es medida —en el sentido helénico del término. La apoteosis de

---

[26] *op. cit.*, 8.

[27] *op. cit.*, 3 Cf. ARISTÓTELES, *Eudemo*, frag. 44 (en Rose, *Aristoteles fragmenta*, Leipzig, 1886) y TEOGNIS, verso 425.

[28] *loc. cit.* La idea de la voluntad actuante en la esencia de la representación del mundo se la debe NIETZSCHE a SCHOPENHAUER (*El mundo como voluntad y representación*), como él mismo proclama. Pero NIETZSCHE no señala para nada la posible correspondencia entre esta interpretación vital del mundo olímpico (los dioses viven la vida para que ella resulte tolerable a los mortales), y la encarnación cristiana del Verbo.

la individuación está regulada por una ley: la de los límites del individuo mismo. Apolíneas son las máximas "Conócete a ti mismo" y "Nada en demasía". La ignorancia de sí mismo es contraria a la individualidad. Por su parte, lo titánico es excesivo: Prometeo es devorado por aves de presa por su excesivo y titánico amor al hombre. Los héroes y titanes excesivos pertenecen al pasado, pero mantienen una presencia encubierta, latente. A pesar de la belleza y la moderación de las "apariencias", el griego siente que su existencia se apoya en el substrato del sufrir y el saber. Y a pesar de que lo dionisíaco le aparece como bárbaro y titánico, le revela ese substrato de su propio ser. Apolo no puede vivir sin Dionisos. De la conjunción de ambos nace la tragedia ática. El arte, y sólo el arte, puede convertir las reflexiones sobre lo absurdo y terrorífico de la existencia en representaciones que permiten al hombre vivir. Estas representaciones son: la de lo sublime, que es la conquista de lo horrible por el arte; y la de lo cómico, que es la liberación por el arte del asco de lo absurdo.[29]

5

EL MODO DE RELACIÓN que el hombre mantiene con Dios determina el modo y grado de su individualidad. Los determina en parte, pero en una parte principal. El más rádical de los pensamientos de Nietzsche en *El origen de la tragedia* es el que pone en relación a la individualidad con lo religioso. Nietzsche no llegó al fondo mismo de la idea: la idea metafísica de que el hombre *es* al modo como es su existencia; en otros términos, que el hombre es un ser que tiene una existencia modal, y que de ésta depende su ser mismo, pues ella *es* su ser mismo; finalmente, que los modos de la existencia dependen de lo que se viene llamando relaciones —de las situaciones vitales—, y que entre ellas es capital la que se establece entre el hombre y Dios, cualquiera que ella sea. Pero sí descubrió entre los griegos dos formas capitales de religiosidad, las cuales constituyen dos principios de vida, y al mismo tiempo expresan dos potencias de la condición humana, opuestas y complementarias. Que lo dionisíaco y lo apolíneo, siendo opuestos, estén ambos en el fondo del hombre —del hombre occidental que nace en Grecia—, y que la lucha por el predominio del uno sobre el otro, o por la armonía de ambos, envuelva el problema de la individuación y la tragedia interna, constitutiva del hombre, todo esto resume una verdad que no ha perdido luz desde que Nietzsche la expresara. Esta composición interna del hombre, con los elementos de tragedia que contiene, determina el drama de su historia, o

[29] *op. cit.*, 7.

que su historia sea un drama y su vida misma sea histórica. Los episodios de este drama histórico, las situaciones que lo constituyen, son las etapas del hacerse y transformarse la individualidad del hombre.

Nietzsche dice [30] que la individuación es la causa primera de todo sufrimiento —o dice que los griegos así lo sintieron, en plan dionisíaco. Es el pecado original, el pecado de haber nacido, de que hablan el poeta moderno y el relato mítico de Sileno y el rey Midas. Que esto aparezca en la página misma en que se dice también que todo individuo como tal es cómico, y por tanto no trágico, carece de importancia, a pesar de la contradicción. La idea de Nietzsche es que la individualidad es tragedia, y que de este "sentimiento trágico de la vida" nace la tragedia griega. El griego no presentaría en la tragedia al individuo como tal, solo y desnudo, sino al dios que rompe la individualidad, Dionisos, revestido de formas o bajo imágenes ajenas. Prometeo, Edipo, todos los personajes de la escena griega, no serían sino máscaras del único, original personaje divino. Su drama individual no es sino expresión, eco remoto del drama dionisíaco. La llamada "idealidad" de la tragedia griega y de sus personajes, tiene el carácter platónico de la distinción entre "idea" e "imagen" o "éidolon". Dionisos, el único Dionisos real y verdadero, aparece en una variedad de formas bajo las caretas de los diversos héroes, apresado en la malla de su voluntad individual; fallando, esforzándose, sufriendo como un individuo y por ser un individuo. De hecho, el mito cuenta que la pasión o el martirio divino de Dionisos consistió en ser descuartizado por los Titanes, reducido a piezas, multiplicado o individualizado. Así, el sentido de la tragedia griega provendría del fundamental conocimiento de la singularidad de todo lo existente, de la concepción de lo individual como causa primera de todo mal, y del arte como esperanza en que las ataduras de la individualidad se rompan como augurio de la futura unidad restaurada.

Haber descubierto y puesto en relieve el sentido pesimista de la vida que inspiró la de los griegos, es algo cuyo mérito está sólo en proporción con la ceguera que impidió por tantos años a los sabios percatarse de ello. La paradoja de este pesimismo es que el griego vivía la realidad, gozaba de ella y con ella en su más plena y risueña concreción, [31] en la tangible y visible singularidad de sus formas. Tal vez fuera el pesimismo fundamental lo que inspiró en él —y detrás de él, y por herencia suya, a los hombres

[30] *op. cit.*, 10.

[31] Ahoguemos las penas en el vino y en las fiestas, dice ARQUÍLOCO (frag. 13, numeración de Bergk); el pesimista, disoluto, despreocupado ARQUÍLOCO, campeón de la τρυφή, o sea de la molicie y la exquisitez. Otro tanto dice ALCEO: mejor beber y gozar, antes que la muerte nos sorprenda.

todos de occidente—, ese torcido afán de buscar una realidad *distinta*, más verdadera, más auténtica a pesar de ser inhabitable, más real a pesar de ser "ideal" y "pura", *por debajo de* esta realidad vital que se nos muestra bella, rica y contrastada. Lo que no es enteramente cierto es que, habiendo sido el griego quien descubriera o formase la individualidad, la singularidad del ente, tuviese la noción vaga o precisa de que lo individual es malo. Sin embargo, los siglos de esfuerzo por sacar de la tierra esa forma maestra, pulida y modélica, que es el individuo, no desvanecen del todo en el griego el sentimiento de su insuficiencia, que se convertirá en central a partir del Cristianismo. La substitución del ente singular por la "idea" de este ente, que Nietzsche descubre en la tragedia, en la relación del personaje con la divinidad a la cual sirve de máscara o de "éidolon", tiene el mismo sentido que el discurso de Aristófanes en el *Banquete* platónico. Pero ahí no se trata de un simbolismo interpretado, o de un pliegue escondido en la intimidad del griego, sino de la idea clara, envuelta en palabras de mito platónico, de que el individuo humano es incompleto, insuficiente y por ende eternamente afanoso y desdichado. [32]

No sólo en la tragedia, como dice Nietzsche, sino también en la escultura, por lo menos hasta la época helenística, busca el griego el modo de eludir lo singular por medio del arte, ofreciendo creaciones "ideales" y paradigmáticas, en un esfuerzo paralelo al que en la filosofía conduce a la afirmación aristotélica de que de lo singular no hay conocimiento cierto. Pero Nietzsche no se percató de que, aun siendo literalmente cierto que el griego hubiese confiado en quebrar la individuación por medio del arte, y restaurar con ello la unidad primitiva, sus esfuerzos no hicieron sino aumentar la nitidez de contorno de la figura individual, humana y no humana. Todo arte es creación individual. La creación misma podrá ser o parecernos tan platónicamente arquetípica como se quiera. Pero al tratar con la forma, el creador se habrá formado a sí mismo, primera y principalmente. Pues el arte es expresión, y lo primero expresado en la obra es el artista mismo que la

---

32 PLATÓN, *Banquete*, 189a-193d; cf. JAEGER, *Paideia*, II 8. Como observa el propio JAEGER (*Paideia*, I, págs. 180 y sigs., trad. cit.), mucho se ha escrito desde NIETZSCHE y RHODE sobre esta interpretación mística según la cual habría en los griegos como la conciencia de un pecado original que consistiría en la adquisición misma del ser, la cual sería como una culpa que habría que redimir. (Véase AUGUSTE DIÈS, *Le cycle mystique, la divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique*, Paris, 1909). Pero una cosa es la idea de la insuficiencia del ser, radicada en él por su origen mismo, por el cambio que sufre y por su caducidad, y otra es la idea de un pecado original de la existencia, o sea de que el individuo constituya en sí una culpa. Esta es una idea extraña al pensamiento religioso y filosófico de los griegos.

crea. Si platónico es ya sinónimo de "idea", no debe olvidarse que lo más auténticamente platónico de cuanto pueda pensarse es ese hombre, tan afinado y enriquecido de individualidad, que se llamó Platón.

La expresión, el arte, y en general toda comunicación inteligible de hombre a hombre, implican un alto grado de individuación. Implican que el hombre se haya desprendido como tal de la tierra, del mundo rudimentario del *genos*, y tenga la conciencia de su singularidad. En Grecia —y esto crea el destino del hombre occidental y empieza a perfilar la idea de este hombre—, la conciencia de singularidad se expresa en la palabra: primero en la poética, luego en la legal o política, después en la filosófica. Ser individuo es quedarse a solas. Pero sólo el que está a solas habla, pues con la palabra se restablece, aunque en forma nueva, el vínculo de la relación con el otro y con lo otro. La novedad de la forma consiste en que sea ya precisamente *el otro* aquél a quien dirigimos nuestra palabra y nuestra expresión. Ya el hombre no es *uno* con el otro; está ya distinguido e individualizado, y si la relación subsiste, es por obra de la expresión individual. El arte, pues, no puede romper jamás la individualidad, ni la rompió en Grecia el arte dionisíaco de la tragedia.[33] El arte, y específicamente el arte eminente y tan griego de la palabra, lo que hace es restaurar o mantener un vínculo de relación expresiva, afirmando la individualidad, y sólo después de haberse producido, por el contrario, la ruptura de la confusa unidad primitiva. A esta ruptura, podemos llamarla más bien el modelado de la singularidad humana individual, obra de arte también, que ejecuta el hombre griego consigo mismo.

Nietzsche proyecta la soledad del hombre moderno —su propia *personal* soledad— al sentimiento griego de la existencia. Pienso que el griego no la tuvo —el griego de la tragedia. En cuanto se quedó suficientemente solo para hacerse individuo, empezó a hablar y supo siempre a quién hablar y qué decir. Su pesimismo no es desesperación, la desesperación del solitario. El más desesperado de los griegos fué Epicuro, y éste se apoyó en su autosuficiencia, que le bastó heroicamente para hacerse compañía a sí mismo. Estar en soledad honda y completa, es una situación vital en que el hombre sólo puede haber estado en un mundo cristiano —pues esta soledad depende de una previa depreciación de sí mismo y de la vida, y de una pérdida ulte-

[33] La forma suprema y auténtica de relación con la obra de arte es la comprensión formal, lograda ya por los griegos. La emoción del goce estético se da en ella por añadidura y como consecuencia. La *Einfühlung* o fusión afectiva con el objeto es una experiencia estética incompleta, "primaria" e inauténtica. En todo caso, el griego vive en la creación y la contemplación artísticas una experiencia de tipo literalmente "morfológico"; no hay nada en la tradición de su arte que responda a ese desvanecimiento emocional del yo.

rior de Dios, en quien se apoyaran y compensaran aquel ser y aquella vida previamente degradados. En el Cristianismo, esta depreciación sume tanto más al ser humano cuanto más se eleva la fe y se vigoriza. El hombre griego, en cambio, no se ha sentido nunca un "ser caído". Se siente inferior a los dioses (aunque al compararse con ellos denota ya su orgullo); pero su desproporción con ellos no es nunca la que media entre el ser finito y el infinito.

Por esto, su pesimismo le inspira más bien la sabia norma de tomar las cosas de la vida con la justa mesura que a ellas impone la limitación del hombre. [34]

6

EL GRIEGO SE INDIVIDUALIZÓ en un proceso de *iluminación*, en una literal marcha hacia la luz. Esta luz es la *sofía*, en los dos sentidos del saber para la vida práctica y para la teórica. Unas veces ilumina la creencia, otras ilumina la crítica. Entre ambas, la luz se ha proyectado a veces racionalizando el mito. Una forma de racionalizarlo consiste en convertirlo en historia, en darle apariencia de relato autentificado. Nietzsche afirma que éste es el proceso de decadencia y muerte de toda religión, y que la griega se salvó a tiempo, gracias a la revitalización operada por Dionisos y por el arte dionisíaco de la tragedia. [35] De hecho, no hubo en Grecia una verdadera "historia sagrada", como es el Antiguo Testamento. Pero el afán de verdad religiosa apoyó las leyendas que fijaron itinerarios a los dioses en sus andanzas por el mundo, lugares de su residencia y hasta de su sepultura. [36] Lo que nunca se hizo fué buscarle al mito, en plan religioso, un sentido racional que desdoblara su simbolismo. Devotos de esta tentadora operación de encontrarle al mito la reconditez de un sentido racional y de un saber del hombre, fueron muchos historiadores del pasado siglo. Es difícil desarraigar del todo la tendencia a proyectar ideas propias en la interpretación de las ajenas, y en este caso

---

[34] ὄυτω ὦν Κροῖσε πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορή (así, pues, Creso, todo en el hombre es azar); palabras que HERODOTO (I 32) le atribuye a SOLÓN, cuando éste resume lo que acaba de decirle a CRESO, a saber, que el cielo es celoso del hombre y gusta de causarle dificultades. Más adelante (I 86), se lee: no hay estabilidad (ἀσφάλεια) en las cosas humanas. Véase en el siguiente capítulo la reflexión sobre estas cosas humanas en los poetas líricos.

[35] *op. cit.*, 10.

[36] Hay tumbas de Zeus, el supremo dios olímpico, pero también las hay de Dionisos. Cf. DIOD., III 61, 2; PAUS., IX 39, 10; PLUT., *Isis*, 35.

los resultados no dejaban de ser brillantes y sugestivos. Sin embargo, el mito tuvo para el griego, mientras creyó en él, un valor y un sentido inmediatos y directos. El verdadero desdoblamiento racional del mito se efectúa desde fuera del campo religioso; deriva de un distinto afán de verdad, y corre a cargo de la filosofía, particularmente de la platónica, en la cual el empleo del mito queda indeciso en su carácter entre la tradición religiosa, la expresión simbólica de las ideas y el apólogo. [37]

El mundo de los dioses olímpicos era un mundo luminoso. Pero ahora Dionisos trae consigo una nueva luz, que se mezcla extrañamente con la otra. Hubo un elemento mántico o de revelación en el culto extático de Dionisos. Nietzsche capta la importancia de este hecho, que permite asociar a Dionisos con una nueva forma de saber alcanzada por el hombre: con la capacidad que éste descubre en sí mismo de penetrar en la hondura de "la terrible verdad". [38] Pero, ¿qué verdad es la que ahí se revela, y por qué es ella terrible? Por lo mismo, se nos dice, que en el éxtasis del estado dionisíaco, cuando se desvanecen los límites ordinarios de la existencia y desaparece con ello el mundo cotidiano, la realidad que se presenta entonces, el mundo de la realidad dionisíaca, es un mundo más verdadero y superior. Lo que de terrible tiene la verdad así revelada es que, al regresar al mundo de la vida, la realidad de éste parece asquerosa y repulsiva, terrorífica y absurda. Como Hamlet, el hombre dionisíaco queda paralizado ante ella: el saber mata la acción, y no porque infunda perplejidad, sino porque enseña que la acción no puede alterar la eterna naturaleza de las cosas, e intentarlo resultaría o vergonzoso o ridículo.

Estas son palabras recias y atrevidas, tratándose de los griegos. En primer lugar, la forma extática, y con ello la mántica, fueron desvaneciéndose pronto en el culto dionisíaco en Grecia. La mántica quedó absorbida en el culto délfico de Apolo, cuyos oráculos se referían siempre precisamente a la acción, y no a la especulación. [39] Por otra parte, el griego encontró en la verdad, buscada filosóficamente, motivo de afirmación de sí mismo, y más bien de

---

[37] Ejemplo típico de esta implicación de caracteres: el relato de Diótima en el *Banquete*.

[38] *op. cit.*, 7.

[39] De lo que aquí se trata, sin embargo, no es del problema vital, que se dio en Grecia, de la oposición entre θεωρεῖν en sentido platónico, que significa contemplar o especular, y πράξις, que designa la acción. En la situación vital de tipo hamletiano de que habla NIETZSCHE, acción y especulación quedan ambas anuladas —pues la especulación, en un sentido profundo, es también acción, y en ello concuerda NIETZSCHE. Pero su interpretación es tanto menos válida si resulta que los hombres acuden al oráculo precisamente para finalidades prácticas.

consuelo y confianza reparadores del difuso pesimismo de la existencia. En la época helenística, cuando más fuerte se sintió este pesimismo, fué más acentuado el carácter de consolación que tomó la filosofía. Pero cuando esto ocurre, los griegos llevan varios siglos de culto dionisíaco, durante los cuales su acción en el mundo, su modo activo de sentir la vida, han producido todas las creaciones que son el fundamento de la cultura de occidente en el orden político, en el artístico y en el filosófico. El arte griego es positivo y afirmativo, y resulta difícil avenirse a concebirlo, nietzscheanamente, como una evasión de la realidad y de la conciencia de verdad: como una redención del mal de la existencia. El griego no tiene sentimiento de pecado. Mucho menos de que la existencia misma, o el ser, implique originalmente pecado, falta o mal. El pecado, si lo hubiere, el mal, estarían en el no ser. Esta es la manera griega de pensar. Todo lo que es ser, y afirmación y plenitud del ser, es bien y vale por sí, sin más. Y hasta que llegan las filosofías post-socráticas y post-aristotélicas, esta plenitud implica de un modo natural la acción, la creación, como formas típicas de la existencia humana. [40]

Debemos representarnos la vida religiosa del hombre griego sin noción de pecado original, sin conciencia de ser un ente degradado en la existencia, o cuya existencia misma implica una caída ontológica, ética, religiosa. En esa vida no hay Decálogo, ni iglesia constituída. Los actos de la vida cotidiana no son regulados por una ley divina expresa, revelada. La vida está regulada por la ley, y ésta es política. Cierto es que existe en Grecia una peculiar conjunción de la polis con la vida religiosa, y que esta conjunción no es arbitraria, sino que viene de la remota tradición. Existe, pues, la noción de delito religioso, por el que el ciudadano puede ser acusado, juzgado y condenado; pero será juzgado y condenado ahí mismo en la polis, políticamente. No hay la angustia entrañable, persistente, del pecado. En otros términos, lo divino no es nunca para el griego "lo tremendo", como lo es Dios para el hebreo y el cristiano. [41]

Luego, la angustia de su ser consiste para el griego, no en el hecho de la existencia, sino en el temor de dejar de ser, al perderla en este mundo. Es una angustia religiosa, pero de sentido metafísico, la cual deja en todo

---

[40] Antes de esto, encontramos en PLATÓN la idea de que la inhibición vital realce el valor del ser y abra el camino del saber *(Fedón)*; pero aún en PLATÓN la idea está contrastada y compensada por su opuesta *(Banquete)*.

[41] RUDOLF OTTO, *Lo Santo*, trad. de Fernando Vela, Madrid, 1925, y OTTO GRUNDLER, *Fundamento de una Filosofía de la Religión sobre base fenomenológica*, trad. de Gómez de la Serna, Madrid, Revista de Occidente.

su valor positivo a la vida y al mundo en que se vive —aun en Platón, a pesar del *Fedón*, como veremos más adelante. El griego no resuelve este problema religiosamente; permanece angustiado a lo largo de toda su historia, tratando de resolverlo, de representarse el más allá como una prolongación de lo de acá —como una prolongación de su ser—; tratando de consolarse, de perder la vida, y de educarse para sobrellevar con calma y elegancia el trágico, íntimo terror de la muerte. Por esto quiere tanto a la vida, y goza de ella y se afirma en ella. No es que niegue a la vida y trate de evadirse de ella por el arte, porque sepa con verdad de un mundo y una realidad mejores; sino que afirma la vida, y con ella el arte, porque no sabe bien de otra realidad, y teme demasiado que ésta sea limitada por la muerte.

Es el cristianismo quien, habiendo resuelto el problema de la muerte y del más allá, que al griego le angustiaba, está angustiado por la vida, porque se la juega en cada acción, en cada movimiento o intención. La noción de pecado impregna su vida toda, y en cuanto hace y piensa, sabe que tiene por testigo y juez a Dios. Para el cristiano su problema es la vida. El griego no tiene problema con la vida. Vive sin problema; su problema es la muerte. Es decir: su problema es el ser, el cual no es problema para el cristiano sino cuando está en duda. Por esto el cristiano necesita de apoyo para vivir, y cuando lo pierde por perder la fe, se queda en una soledad radical que el griego no conoció jamás, pues el griego vive sin apoyos: se basta a sí mismo para este menester. Es hombre de acción, y no refiere sus actos a un mundo ultraterreno, como el cristiano. Por esto es, paradójicamente, pesimista. El cristiano en cambio es optimista: tiene esperanza teologal, que es más aún que metafísica, y la contiene. El pesimismo de Hamlet, al que alude Nietzsche mal a cuento, viene de la soledad, de una soledad de cristiano que se encuentra, literalmente, *ateo*. Son dos situaciones vitales distintas: median entre la una y la otra siglos de experiencia vital, épocas de historia del hombre.

En fin, y por todo ello, jamás se llegó en el mundo helénico al grado de individuación a que pudo llegar el cristiano. No sólo porque, como se dice con frecuencia, ningún griego alcanzó la hondura de intimidad a que llegó San Agustín en la reflexión sobre sí mismo, sino, más radicalmente, porque ninguno de ellos pudo efectuar este total desprendimiento, esa cuidadosa y heroica operación de "quedarse a solas" que llevan a cabo Descartes, con la razón, y San Juan de la Cruz, con el amor. En cuanto a la soledad del cristiano que pierde a Dios y no puede valerse ni del amor ni de la razón, no hay naufragio de la existencia humana que la iguale. Este es,

precisamente, Hamlet, augurio del hombre moderno. Pero no hay en Grecia nada parecido a esto.

7

EXPLICAR DE QUÉ MODO SE recibió en Grecia el culto dionisíaco, y cómo se transformó ahí, el contacto con la tradición heroica y olímpica, es cosa que no requiere sólo el juego de las ideas, sino, nuevamente, un poco de historia de los hechos.

Desdichadamente, cuantos han estudiado a fondo la cuestión tienen que lamentarse de "lo incompleto que es nuestro conocimiento de la historia de las ideas religiosas en Grecia durante la época primitiva".[42] "Una mitología como la griega, que se ha formado a través de un largo período, y en medio de circunstancias históricas muy complejas, de las que no sabemos gran cosa, no puede explicarse o desmontarse".[43] Pero si aceptamos que pueda utilizarse como instrumento de simplificación el reconocimiento de lo que se ha llamado un "espíritu apolíneo" y un "espíritu dionisíaco" en la vida religiosa, y por ende en la vida toda de los griegos, entonces la cuestión puede aclararse, a la luz de los hechos mismos aducidos por los historiadores.

Concibamos primariamente a la apolínea y la dionisíaca como dos formas típicas de relación del hombre con la divinidad. Siendo esta relación, según se ha dicho ya, algo que informa la vida entera del hombre, podemos inquirir por medio de ella el tipo de hombre que la adoptaba y la idea del hombre que se desprende de aquella experiencia vital suya. Planteada la cuestión en estos términos, no será menester que atribuyamos necesariamente a *lo* apolíneo y a *lo* dionisíaco una relación histórica directa con los dioses correspondientes. Pues, en efecto, deberemos reconocer que lo uno y lo otro tienen en la vida griega, y particularmente en la religiosa, manifestaciones múltiples, varias, no siempre conexas siquiera con el mundo mismo de los dioses panhelénicos. Por ejemplo, las leyendas heroicas y el culto de los héroes constituyen uno de los aspectos apolíneos de la religiosidad griega. Los héroes no tienen con Apolo relación alguna —a no ser la muy remota de que, en tiempos ya bien adelantados, el oráculo de Delfos aconsejara la elevación de un mortal a la dignidad de héroe;[44]— sin embargo, la inspiración de este culto,

[42] RHODE, *Psyché*, IV 1.

[43] GERNET, *Le génie grec dans la religion*, cap. II.

[44] La Pitonisa atribuye a veces a la cólera de un héroe cierta calamidad sobre la cual le consultan quienes sufren por ella; entonces ordena que, para apaciguarlo, se

y la voga que mantuvo en toda la Grecia continental y colonial hasta una época tardía, [45] descubren una importante faceta del espíritu helénico. La contrafaceta nos la muestra el culto dionisíaco.

¿En qué consiste el aspecto apolíneo del culto de los héroes, y en qué medida este aspecto está relacionado con la idea del hombre en Grecia? La respuesta la encontramos en el doble proceso, que se ha efectuado en Grecia en el curso de los tiempos, de humanización de los dioses, y de divinización de los hombres. Cierto es que los héroes, aunque inmortales, no son dioses, sino hombres, y que no comparten con ellos ni el origen ni la jerarquía; una cosa son los dioses, y los mitos que a ellos se refieren, y otra los héroes, con sus correspondientes leyendas. Lo confuso, y discutido históricamente, es el origen de unos y otros y las relaciones recíprocas que guardan en estos orígenes. [46] Pero el hecho claro es la tendencia antropomórfica de la religión griega, su orientación hacia la forma, hacia lo concreto y hacia la representación plástica y visual del objeto religioso. Este pueblo dio forma humana a las potencias divinas o fuerzas de la naturaleza en una época remota, pues en Homero aparecen ya consagrados en la condición externa que se mantiene a lo largo de la historia, con carácter panhelénico. Esa forma suya de ser representados los acerca al hombre, no sólo porque con su poder intervengan en la vida de éste y decidan de lo bueno y lo malo, lo favorable y lo desfavorable; sino porque, de este modo, el hombre entra con ellos en una relación comprensiva y de familiaridad. La familiaridad se acentúa, literalmente, por enlaces que se establecen entre los dioses y la raza humana: los dioses pueden procrear entre los hombres, y éstos pueden ser elevados a la

---

hagan sacrificios o se instituyan ceremonias anuales en su honor. (HERODOTO, I, 167; PAUSANIAS, VIII 23, 7 y IX 38, 5). Otras veces ordena el traslado de los huesos de un héroe —todos o alguno de ellos— del lugar donde se encuentran a una tumba que debe recibirlos (traslado de los huesos de Orestes a Esparta: HERODOTO, I 67-68; y los de Héctor a Tebas: PAUSANIAS, IX 18, 5). En fin, otras veces el oráculo se encarga de identificar ciertos hallazgos de huesos de excepcional tamaño, atribuyéndolos a un héroe. También intervino el oráculo de Delfos en la elevación de héroes a la jerarquía de dioses, por ejemplo en el caso de Licurgo (HERODOTO, I 65). Cf. RHODE, *op. cit.*, IV, 5, 8 y 9.

[45] El oráculo instituyó en la categoría de héroe a Cleomedes, pugilista que en la 71a. Olimpiada (año 486), mató a su contrincante (PAUSANIAS, VI 9, 6 y 7). Homero, Esquilo, Sófocles, fueron también considerados como héroes. Cf. RHODE, *op. cit.*, IV, 8.

[46] No todos los héroes vivieron o fueron consagrados en la época histórica, sin embargo. El origen de algunos es más remoto. Véanse los que nombra PÍNDARO en las *Istmicas*, 4, 26 sigs., exaltados desde tiempo inmemorial por la leyenda y la poesía y celebrados en toda la Hélade.

dignidad de héroes, de semidioses y hasta de dioses. Pero concibo que esta familiaridad tuviera una razón menos aparente: aquélla que consiste en integrar al Panteón entero en el mundo de las formas, el cual es un mundo humano; o dicho de mejor manera, en concebir a lo sobrenatural y divino bajo forma de Panteón. Un dios que adquiere "forma" es un dios que ha dejado de ser terrorífico, por grande que sea el poder que en él subsista. El griego convive con sus dioses, por más que éstos sean *ouranioi* o celestes, y se enfrenta a ellos con una devoción y según unos ritos tan elaborados como se quiera, pero sonrientemente, si así puede decirse. No hay en toda la literatura griega relativa a lo divino un solo rasgo de pavor, un solo gesto aterrado. Al griego los dioses le juegan muchas veces sus malas pasadas y lo dejan, en esta vida, en situaciones terribles y trágicas. Este es su poder y la fuerza de su ira o de su voluntad soberana. La poesía épica y la dramática están llenas de episodios de esta suerte. Hasta los héroes mismos pueden torcer, para bien o para mal, el destino de los hombres y el curso de los acontecimientos. Para esto se los invoca propiciatoriamente.[47] Pero cuando la tragedia sobreviene, lo terrible ahí no es el dios mismo, sino los sucesos que ocurren aquí abajo. Frente al dios como tal, el griego no siente pavor. Y su misma intervención en los negocios humanos constituye otra forma de aproximación —pues la distancia aumenta el temor.

La formación de la conciencia moral, como veremos al estudiar este aspecto, produce lentamente un desvanecimiento de la creencia en esa frecuente, incalculable intervención de los dioses en la vida, que ata la voluntad y con ello impide que se vaya modelando la idea de responsabilidad. Paralelamente a este proceso, una especie de mitigación de la presencia de los dioses se ha ido produciendo. Esto no altera el carácter de los dioses mismos, o el modo de su representación por los hombres. Pero en éstos va pesando ya la lejanía de los mitos, elaborados en épocas que parecen cada vez más remotas. La misma reiteración de los temas en boca de los poetas contribuye a que pierdan frescura popular, en la medida misma en que las creaciones poéticas son más y más excelsas cada día. A falta de un texto sagrado, único e inalterable, que mantenga la majestad de la tradición religiosa, ésta es objeto de un tratamiento artístico, cada vez más profano, y del cual se bene-

[47] HERODOTO cuenta (VI 61) que una nodriza suplicaba a Helena, ante la tumba de la diosa en Terapné, que embelleciera a la niña que llevaba en sus brazos; la diosa consintió en pasar su mano por encima de la niña y ésta se convirtió en la doncella más hermosa de Esparta. En Maratón, Teseo acometió contra los bárbaros armado de todas armas, según el decir de muchos soldados presentes que dijeron haberlo visto (PLUTARCO, *Thes.*, 35). Antes de la batalla naval de Salamina, los griegos invocan en su auxilio el poder de Ajax y Telamón. (HEROD., VIII 64); etc. Cf. RHODE, *op. cit.*, IV 12.

fician más las letras que los dioses. Mientras tanto, si no en las minorías cultivadas, por lo menos en las clases populares, sigue activa una capacidad de creencia y devoción. Estamos ya en la época histórica; de esta capacidad surge lo que Rhode llama "una mitología inferior": un mundo de héroes, con el cual el espíritu helénico reproduce, a la inversa, el mismo proceso que llevara siglos antes, en la prehistoria, a la lenta formación del Panteón. Entonces se humanizó a los dioses, ahora se diviniza a los hombres. Dotados de varias de las virtudes y prerrogativas de los dioses, los héroes vienen a constituir un mundo religioso intermediario entre ellos y los hombres. De esta suerte no se pierde la proximidad de los objetos de veneración religiosa respecto de la vida humana. Así como la razón, por medio de la filosofía, irá elaborando nociones intelectuales cada vez más sutiles y afinadas, así la imaginación religiosa sigue disponiendo de temas plásticos, reales y sobrenaturales a un tiempo, que la alimenten. Pero así como el Panteón Olímpico vino a humanizar los procesos y las fuerzas elementales de la naturaleza, el mundo de los héroes consagraba gestas y virtudes humanas excelsas. Para ello fué menester que el hombre tuviera bastante historia acumulada en su recuerdo. La idea de gloria y de excelsitud ejemplares predomina en la mentalidad griega creadora de héroes, y tiene la misma raíz que el espíritu que predomina en las lides deportivas de los juegos, cuyos vencedores ha cantado Píndaro.[48] Los juegos y la *herogonía* han sido escuela del individualismo griego, y al mismo tiempo signo de los progresos de este individualismo. Al reverenciar una gesta o un héroe, se exalta de un modo u otro a la categoría de "idea" una particular *areté* o excelencia humana.[49] Pero este hombre ya tan individualizado, cuya mentalidad opera de este modo, no ha perdido todavía el espíritu religioso. Y así como al humanizar a los dioses trató de aproximarlos

[48] La palabra ἀγών, que significa primariamente asamblea en general, y en particular la de los dioses, pasa a significar el lugar donde el pueblo se reune para adorarlos. Pero ya en Homero el término se emplea para designar el lugar donde se efectúan los juegos públicos, y en HERODOTO ya los juegos mismos. El dios era el protector de estos juegos públicos (PAUSANIAS V, 20, 3). A través de sus ampliaciones y derivaciones semánticas, es interesante notar la conexión con lo religioso que mantiene por su origen un término que acaba por significar en la vida griega algo muy parecido a lo que significan en la medieval la justa y la lid caballeresca. Contiene la idea de competencia, concurso, esfuerzo por la victoria y gloria para el vencedor. Aún en el sentido de combate o acción militar que la palabra adquiere finalmente, mantiene una distinción con πόλεμος que es la guerra en serio y sin virtuosismos ni ceremonias. Véase JAEGER, *Demóstenes*, trad. Nicol, México, 1945; cap. VIII.

[49] Sin embargo, el héroe no adquiere con ello el carácter de un puro símbolo abstracto, sino que mantiene toda la eficacia de su densidad humana concreta y de su poder de intervención en los negocios de los mortales.

a sí mismo, al instituir el culto a los héroes era él quien se exaltaba hasta las alturas de lo divino. Era esta una forma de ὕβρισ o desmesura, resultado de una plenitud vital, pero que, siendo religiosamente válida, conseguía eludir la posibilidad de una νέμεσις o retribución divina. De la misma plenitud de vida individual habrá de surgir también otra forma de *hybris* que será la filosofía, altaneramente despreocupada de los dioses. Comprender el espíritu *agonístico*, deportivo, ideal, que inspira el mundo griego de los héroes, y distinguirlo adecuadamente del santoral cristiano —cuya evocación ocurre espontáneamente a la memoria— equivale a contemplar el hondo abismo que separa a lo cristiano de lo helénico.

La cuestión de la época es otro problema. Si, según parece, el culto de los héroes viene de una época muy antigua, no debiéramos imaginar que hubiese permanecido inalterado en su significación. Sin embargo, la epopeya no trasluce nada de este culto; y por otra parte, abundan en las más antiguas leyendas heroicas, ciertos temas cuya significación es análoga a la que descubre el culto heroico posterior. Por ejemplo, el tema esencialmente heroico-religioso de la ordalía.[50] La más antigua mención escrita que se hace de los héroes, al lado de los dioses, y del culto que a ellos es debido según las tradiciones de los antepasados, corresponde a la llamada época de los legisladores. Hacia 621, el derecho consuetudinario ateniense fué establecido en forma escrita por vez primera por Dracón. En esas leyes escritas se consignaba el culto de los héroes.[51] Evidentemente, la ley no instituyó el culto, sino que lo confirmó como uso tradicional. ¿Hasta dónde se remonta esta tradición?

Una cosa es que los héroes sean objeto de culto, es decir, sean considerados como objetos y poderes religiosos, y otra es la existencia de leyendas y tradiciones heroicas entre los griegos. Estas son, evidentemente, anteriores a la época homérica, y se pierden en la oscuridad de la Edad Media helénica, confundidas con el origen mismo de los mitos divinos. En los albores de la época histórica, aún las mismas figuras divinas permanecen indecisas. Si, como es probable, existió una poesía prehomérica,[52] cabe suponer que sus

[50] Del inglés *ordeal:* juicio, prueba, y particularmente juicio de Dios. En esta práctica, el derecho humano y el divino no están diferenciados todavía. A veces, se introduce en la ordalía un elemento de concurso o competencia, con vistas a la obtención de un premio: un reino, una doncella, un talismán; elementos heroicos típicos. Cf. G. GLOTZ, *L'ordalie dans la Grèce primitive*, Paris, 1904.

[51] PORFIRIO, *de Abstin.*, 4, 22. Véase J. CZARNOWSKI, *Le culte des héros et ses conditions sociales*, Paris, 1909.

[52] *Vid.* A. J. EVANS *en Journal of Heilenic Studies*, 1912, pág. 277. Cf. MURRAY, *The Rise of the Greek Epic*, Oxford, 1923.

cultivadores, al servicio de los reyes primitivos, emplearon como temas el material todavía caótico de las gestas heroicas y divinas. [53]

Esta implicación de lo divino en las gestas heroicas aparece en la típica y famosa leyenda de Pélops, cuya popularidad se acrecentó porque ya de antiguo se asociaba con la fundación de los juegos olímpicos. [54] Por decisión del rey Oinomaos, la mano de su hermosa hija Hipodamia estaba reservada solamente a quien lo derrotara a él en las carreras de carros —gesta difícil, habida cuenta de que el de Oinomaos iba tirado por caballos que le ofreciera el propio dios Ares. Muchos pretendientes fracasaron en la empresa, y fueron consiguientemente ejecutados. Hasta que Pélops, a quien el dios Poseidón había dado también unos caballos, ganó la carrera y con ella a Hipodamia y al reino de Oinomaos (pues éste, para completar el cuadro poético del relato, murió durante la carrera).

Intervención de los dioses en la gesta heroica; idea de ordalía, de victoria obtenida sobre el adversario, de prueba a que se somete el héroe para alcanzar el premio; la imagen del carro, que es símbolo de triunfo militar y deportivo y de nupcias solemnes; la obtención del poder mediante la prueba del valor y la destreza —todos estos elementos están implicados en la leyenda de Pélops. Lo cual es importante que quede consignado como confirmación de ese sentimiento de excelsitud humana que inspira la leyenda heroica. La imagen simbólica del carro es notable en este sentido: sobre el carro se lucha y se consigue la victoria; sobre el carro el vencedor en los juegos olímpicos regresa triunfalmente a su ciudad; sobre él marchan los reyes, pero también los dioses. [55] Por otra parte, existen otras vinculaciones de la divinidad con la realeza (todas ellas signos de la conexión creciente entre lo humano y lo divino); la palabra κράτος, que significa fuerza, significa también emblema o blasón. En lucha o combate, el vencedor se queda con el emblema o blasón del vencido y lo une al suyo (incorpora a la suya simbólicamente, la *fuerza* del vencido). Pero el κράτος es atributo no sólo de los héroes, las dinastías y las familias nobles: es también emblema de los dioses. [56] Y esto más: la palabra ἄναξ, que significa señor, rey, e implica la

---

[53] GERNET, *op. cit.*, II, ii. Cf. L. R. FARNELL, *Greek Hero Cults and Ideas of Inmortality*, Oxford, 1921.

[54] Pélops, nieto de Zeus, hijo de Tántalo y Dione, hermano de Niobe, se distinguió en los Juegos Olímpicos "más notablemente que cualquier otro hombre" (PAUS., V, 8 y 2).

[55] PLATÓN, *Fedro*, 274a sigs.

[56] G. MURRAY, en *Anthropology and the Classics* (en colab. con otros), Oxford, 1908. Cf. J. G. FRAZER, *Les origines magiques de la royauté*, trad. francesa, Paris, 1920.

idea de máximo poder, significaba primitivamente lo mismo dios que rey, y se sigue empleando después como calificativo reverencioso de los dioses.

Ahora bien: si los héroes son hombres, y si ha habido una indistinción primitiva entre los dioses y los héroes, esto significa que en un cierto momento remoto de la historia —o de la prehistoria— los griegos han asociado en un complejo único al rey, al héroe y al dios; es decir, han humanizado al dios, y han divinizado al hombre. Los héroes tienen un carácter local; están apegados a la tierra; sus leyendas son patrimonio especial de la gente que las produce; su invocación es específica, no general. En esta lejana época, tampoco los dioses han adquirido todavía ni su forma definitiva, ni su carácter nacional, panhelénico. En la época histórica, los héroes siguen manteniendo su carácter local, y casi siempre son patrocinadores de la polis.[57] Pero ya entonces se distinguen plenamente de los dioses (en la forma y por los caracteres que veremos en seguida). El sincretismo histórico ha ido operando sobre las divinidades, gracias a las migraciones de pueblos y a las relaciones de unos con otros. Sus personalidades se han ido definiendo e individualizando. En Homero encontramos ya, casi entera y definitivamente constituído, el mundo panhelénico del Olimpo. Todavía ahí los dioses se entrometen protagonísticamente en las luchas de los hombres. Pero esta intervención es cada vez menor. La lejanía de los dioses se van acentuando: los θεοὶ οὐράνιοι se muestran más desafectados y distantes —pero ya están entonces plenamente "humanizados" en su forma y representación. Es entonces cuando los héroes ocupan la peculiar posición intermedia entre los dioses y los hombres que les destinaba la evolución de las creencias religiosas. Lo cual significa que entonces empiezan a ser considerados propiamente como entes religiosos, y no sólo como figuras de leyenda; y a ser, por lo tanto, objeto de culto religioso. En cuanto a precisar cronológicamente éste entonces, con los datos que están a nuestro alcance, es cosa que no puede hacerse, y tal vez no podrá hacerse nunca sino vagamente.

El más importante de los datos que tenemos es el que establece una vaga coetaneidad entre el culto de los héroes y el comienzo de la celebración periódica de juegos deportivos.[58] Por lo demás, la asociación no es puramente cronológica: la institución misma del ἀγών está vinculada al culto heroico, y se comprende bien la conexión de sentido que existiera entre uno y otro. Ambos debemos situarlos en la época histórica. Sus antecedentes

[57] Datos abundantes sobre esta cuestión en la voluminosa obra de L. R. FARNELL, *Cults of the Greek States*, 5 vols., Oxford 1896-1907.

[58] HOMERO refiere ciertos concursos entre príncipes, celebrados con motivo de los funerales de un muerto ilustre; pero no habla de juegos periódicos.

pueden ser muy antiguos; pero la misma desviación de sentido que se nota en el empleo del término ἀγών, de Homero y Herodoto, revela que ha surgido ahí un nuevo elemento principal en la vida griega, por el cual se pone de relieve y se ejercita la creciente individualidad del hombre griego. Los juegos tuvieron originariamente un sentido conexo con lo religioso; este sentido no se pierde cuando se convierten en fiestas deportivas —agonísticas— con carácter panhelénico y periódico.[59] Pero al lado de los juegos, el espíritu agonístico aparecerá en el gimnasio y en el ejercicio de la guerra en sentido caballeresco, actividades desvinculadas ya de una conexión directa con lo religioso, pero no del todo desvinculadas de lo heroico como tal. Lo cual conduce a pensar en la prevalencia de un espíritu heroico en la vida griega, que la penetra íntimamente desde los inciertos orígenes del culto de los héroes hasta la muerte de Demóstenes. A este espíritu agonístico y heroico, tan fundamental para la idea del hombre griego, lo considero integrante de lo apolíneo como tal, y con una participación tan esencial por lo menos como la que tiene el arte plástico, donde lo apolíneo parece más presente y patente.

8

Del esfuerzo por situar cronológicamente los inicios en Grecia del culto de los héroes, se desprende una conclusión paradójica. Por vagos que sean inevitablemente los resultados obtenidos, permiten poner en relación la aparición de este culto con el gran movimiento religioso que tuvo lugar en la Grecia continental en el siglo VIII, y particularmente en el VII, y cuyo fenómeno central fué precisamente la difusión y arraigo del culto dionisíaco. De este modo, aparecen en la misma corriente religiosa dos fenómenos de significación opuesta: lo heroico, como apolíneo, y lo dionisíaco. Y la conexión entre ambos no es la de una pura coincidencia temporal. Aparte del hecho de que esas coincidencias suelen encubrir bajo su aspecto inofensivo conexiones de sentido importantes a la historia, la que existe entre el culto heroico y el culto dionisíaco parece tener raíces hondas.

Desde luego, la unidad de tiempo y lugar se completa con la unidad de sentido; se trata, en efecto, de dos fenómenos religiosos. Aun cuando el culto de los héroes ofrezca los caracteres que permiten interpretarlo como un movimiento de exaltación de lo humano, no se trata de una artificiosa invención

[59] Los más importantes de estos juegos fueron los Olímpicos, los Píticos, los Nemesios y los Istmicos, todos ellos cantados por Píndaro. Algunos juegos se celebraban periódicamente en memoria de algún héroe, a veces por orden del oráculo de Delfos., Herod., I 167 y VI 38; Tucíd., V 11; Paus., III, 14, I.

de los griegos, destinada a promover pedagógicamente, por la eficacia del ejemplo, las gestas deportivas, militares y políticas de los hombres. Esta eficacia la tuvo el mundo heroico entre los griegos, principalmente en relación con lo agonístico. Pero fué inicialmente un mundo creado en la espontaneidad más sincera del sentimiento religioso. El culto de los héroes proviene originariamente de un culto primitivo de los antepasados, anterior a Homero, del que no se encuentran vestigios en la epopeya, pero sí en Hesiodo.[60] Por debajo del mundo cuya imagen nos presenta Homero, racionalizado y constituído, lo mismo en lo religioso —el Olimpo— que en lo civil —la polis—, han debido de subsistir en ciertas partes de Grecia, o en ciertas capas sociales menos refinadas, vestigios de antiguas creencias.[61] La pervivencia de estos vestigios no ha alterado el curso dominante de la epopeya, como tampoco lo altera el gran movimiento religioso posterior que aviva nuevamente aquella creencia primitiva y aquél culto de los antepasados, y toma desde entonces la forma de un culto de los héroes y de una creencia en su inmortalidad.

Esta época que media entre la *Ilíada* y la filosofía, confusa por causa de la limitación de los conocimientos históricos, es una época de formación, en la cual aparecen, actuando eficazmente, fuerzas que unas veces parecen inconexas entre sí, y otras veces confusas las unas en las otras. En esta época la polis está ya constituída. El mundo olímpico que aparece en la epopeya está ya casi completo, y en él predomina el dios Apolo, uno de los más antiguos de todos. Dentro de este mundo coherente, surge un nuevo factor de importancia capital —la ley escrita—, que contribuye poderosamente a racionalizar la vida humana. Pero es también en este mundo donde se desborda una capacidad no agotada todavía, sino renovada, de vida religiosa. En este gran movimiento religioso que entonces se origina, figuran lado a lado el culto de los héroes, que deriva de oscuras creencias primitivas, y al mismo tiempo promueve al hombre hacia la más luminosa y apolínea dignidad, y el culto a Dionisos, que es un culto místico en sentido literal. Lo cual indica que el hombre griego va formándose a lo largo de un proceso que conduce hacia la luz de la razón, pero que en el interior de su alma actúan con fuerza equivalente dos potencias que consideramos opuestas en abstracto, aun-

---

[60] RHODE, *op. cit.*, IV 3.

[61] La hipótesis de la pervivencia de creencias primitivas en las capas socialmente inferiores de la población, se afirma por el hecho de que el renacimiento de las mismas se produce en conjunción con un movimiento político que llevan a cabo estas mismas clases sociales durante este tiempo, con el fin de lograr más amplios derechos frente a la oposición de la aristocracia. Véase el capítulo siguiente.

que se complementen y se impliquen la una en la otra en la realidad de la vida humana. La mesura, que es atributo simbólicamente apolíneo, se convierte en pura forma esquemática y fría de convención si no hay nada que mesurar, si no es una mesura de inspiración y arranque simbólicamente dionisíacos. Y éstos, a su vez, son una pura fuerza ciega y bárbara sin la mesura. Pero es que, aún históricamente, es necesario Apolo para que Dionisos tenga su plenitud de sentido; es menester una religión y una vida ya intelectualizadas para que la mística sea, literalmente, posible. La maravilla del hombre griego es que buscara la luz a lo largo de ambos caminos, el claro y el oscuro, el apolíneo y el dionisíaco. La comunidad de ambos cultos en Delfos lo expresa de un modo patente y visible; la filosofía, después, lo confirma profundamente. Pues ésta, la filosofía, es la maravilla griega consiguiente. La experiencia mística no ha sido exclusiva de los griegos, y aún ellos mismos recibieron de tierras extrañas los elementos primarios para llevarla a cabo; pero, fuera del Cristianismo, antes o después de él, ninguna cultura ha derivado jamás la filosofía de la experiencia mística. Los demás pueblos han permanecido en la vaguedad de las representaciones religiosas; y la civilización cristiana, al hacer filosofía de las nociones religiosas, siguió un camino abierto ya valerosamente por los griegos.

9

EL PROCESO DE FORMACIÓN DEL hombre es un proceso de individuación. A lo largo de este proceso, el hombre va distinguiéndose progresivamente de todo aquello con lo cual ha estado primitivamente vinculado o confundido: el mundo natural, la sociedad humana misma. Los propios dioses son para él, en esta fase primitiva, representaciones religiosas de las fuerzas naturales, y se confunden con ellas. El proceso de humanización de los dioses es paralelo y correlativo al proceso humano de individuación. Cuando ya los dioses no representan puramente las grandes fuerzas creadoras y destructoras de la naturaleza, sino que se les atribuye un designio voluntario que interviene en la dirección de los negocios humanos, es precisamente cuando también los hombres empiezan a obrar con conciencia de sus propios designios individuales. Sin tenerlos el hombre, no podría atribuírselos a los dioses. Pero el hecho de tenerlos él, implica haber llegado ya a una etapa de su formación en la cual se siente más dueño de sí mismo y de lo que le rodea, hombres y fuerzas naturales, todo junto. La tragedia humana de esta evolución es que termine siempre en una etapa en la cual la desvinculación del hombre respecto de todo lo demás es de tal suerte completa, que se pierde en ella el sentido de solidaridad

o comunidad, y parece entonces que el hombre no encuentre ya compañía en el mundo: ni en Dios, ni en los demás hombres, ni en la naturaleza. Cuanto más agudizado es su perfil individual, en efecto, y cuanto menos cosas tiene en torno que traben su marcha, más solo se siente y menos sabe cómo marchar entre las cosas, que le son ya irremediablemente ajenas.

En todo caso, la formación en Grecia de la individualidad se caracteriza por una expansión del hombre y de todas sus capacidades vitales y fuerzas creadoras. Aquí, el sentido literal de los términos pudiera sugerir una contradicción de su sentido metafórico. Pues si la individualidad se consigue con el lento trabajo de recortar y desligar al hombre de todo lo que no es *sí mismo*, su expansión, en cambio, se produciría en una acción opuesta, de profusión y desbordamiento. Sin embargo, la expansión implica aquel previo recorte; y además, en el caso del hombre griego, hubo en él como una virtud innata de equilibrio, que no debe confundirse con la apolínea virtud de la mesura, pues el equilibrio requiere lo apolíneo y lo dionisíaco a un tiempo, la mesura y la expansión, al modo como el fiel de la balanza, cuando está en su centro, implica que los dos platillos estén a un mismo nivel. El llamado espíritu dionisíaco representa en la cultura griega la expansión vital —un acrecentamiento de la expansión vital. Pero este acrecentamiento no hubiera podido producirse, con la amplitud y en el sentido con que se produjo, si el hombre griego no hubiese estado ya suficientemente recortado y desligado, con su individualidad mostrando ya los rasgos de un perfil lleno de carácter.

Desde Nietzsche y Erwin Rhode, ha sido el gran problema de la historia griega explicarse la súbita irrupción del culto dionisíaco en medio de una vida plenamente constituída y en un mundo ya lleno de sabiduría. Todo lo que significa este culto de delirio y frenesí, de μανία y ὀργή, parece encontrarse en insoluble contraste con "la calma y el abandono con los cuales los corazones y las miradas [de los griegos] se elevaban hacia los prototipos de toda vida, es decir, los dioses, y hacia su serenidad, que brillaba inmóvil como el éter". [62] En efecto, la historia nos presenta como un hecho la diversidad radical entre la exaltación dionisíaca y la mesura y majestad apolíneas del mundo uraniano. Pero también es cierto que nos ofrece el hecho no menos patente de la coexistencia de ambas en la religión griega. Cuando se trata de explicar el por qué de un hecho histórico, o de captar su íntimo sentido, la simple historia de hechos no basta. De la interpretación de Nietzsche nos hemos ya ocupado. En cuanto a Rhode, la interpretación que aventura, después de formuladas sus perplejidades, es de índole psicológica: con la nueva

[62] RHODE, *op. cit.*, VIII, 2.

tendencia mística de su religiosidad, se recompone en el alma del hombre griego una nueva unidad que responde a necesidades espirituales profundas.[63] Por plausible que sea esta interpretación, y así puede seguir considerándose, queda sin explicar por qué, siendo como era el culto originario de Dionisos un culto primitivo, cruel y desmedido, y como tal juzgado por los griegos mismos, llegaron éstos a captarlo y asimilarlo. En cuanto al cómo, se ha intentado ya explicarlo: los griegos, viene a decirse, endulzaron el culto de Dionisos; este dios quedó desarmado por Apolo (Nietzsche); su culto se hizo afeminado al hacerse menos bárbaro (Rhode).

Sin embargo, la vida griega de esos tiempos era una vida muy viril y muy armada. De otra parte, también los griegos practicaron el culto de Dionisos con la misma extremosidad con que se practicó en Tracia, de donde, al parecer, provino. A pesar de esto, el espíritu dionisíaco aceleró el proceso de formación del hombre griego y fortaleció su individualidad (en vez de destruirla, como dice Nietzsche). Cuando se pregunta, ¿cómo es posible el auge de Dionisos en el mundo posthomérico, y en medio de la creación del mundo religioso de los héroes?, la respuesta nos la ofrece la evidencia misma de los hechos: *Dionisos sólo pudo tener su auge en ese mundo posthomérico,* una vez rebasadas las formas primitivas de la vida y de la religión, constituída ya la polis, creándose la ley escrita e iniciándose el culto de los héroes. El griego no lo descubre entonces; de una manera u otra, Dionisos es conocido en Grecia antes de Homero; en todo caso, la *Ilíada* lo menciona reiteradamente, como figura familiar de los oyentes.[64] Pero es precisamente después, cuando su culto prende y se difunde. Formada ya su individualidad, el hombre griego no corre peligro de verla disolverse en medio de los extremos "maniáticos" de un culto extático. De hecho, este culto orgiástico no sólo llega a perder toda su crudeza bárbara y primitiva —lo cual es accesorio para el caso— sino que *cambia enteramente de signo.* La disolución del yo a que se aspiraba, ciega y confusamente, en el culto primitivo de Dionisos, se convierte en Grecia en una potenciación y exaltación del yo. Dionisos representa en Grecia el espíritu de expansión vital. E indirectamente lo confirma el hecho de que este misticismo no provocase una aversión por la vida, una renuncia del mundo y abandono de la acción, los cuales son resultado de la experiencia extática cuando en ésta se destruye la individualidad del yo.[65] En otros términos, los griegos descubrieron con el culto dionisíaco

[63] RHODE, *op. cit.*, VIII 5.

[64] *Ilíada*, VI 132 sigs.; cf. XXII 460. HERODOTO, II 52, lo considera el más reciente de los dioses.

[65] La idea de la inmortalidad del alma, que aparece en el orfismo y luego se elabora

una nueva experiencia religiosa, una nueva vía de relación con la divinidad, una *nueva forma* de potenciar su humanidad, y con ello la mística que llamamos *occidental* cuando, precisamente, queremos cualificarla por aquellos atributos suyos que permiten salvar en ella la entidad del yo.

Considerados en abstracto los términos puramente religiosos de la cuestión, lo apolíneo y lo dionisíaco representan dos formas distintas y hasta opuestas de religiosidad. Esto es cierto. Una es la religiosidad objetiva, racionalizada; la otra es la mística. Pero este enfoque de la cuestión es insuficiente. No es legítimo estudiar las formas de la religiosidad en sí mismas, sin atender al hecho de que la religiosidad es parte integrante de la forma de vida y modo de ser de un hombre, y de un modo tan capital, que cuando se altera su religiosidad —su modo de relación con lo divino— se altera su forma toda de vida y su ser mismo, e inversamente. Por tanto, sólo en esa integración de la unidad concreta y compleja del ente humano y su existencia, es válido analizar cada una de las estructuras que la constituyen. Siendo así, lo que procede hacer en este punto no es insistir en la oposición entre religiosidad objetiva (apolínea) y mística (dionisíaca), pues por cierta que ella sea, cuanto más se insista más inexplicable parecerá la coexistencia de ambas en una misma cultura.[66] Por el contrario, es procedente mostrar que, desde el punto de vista de la formación humana —y éste es el fundamental— lo dionisíaco no entra en pugna con el proceso de individuación del hombre, por el cual éste iba ya muy adelantado, sino que más bien lo confirma y lo acelera. Para que esto sea así, le es menester al griego alterar completamente la significación del culto, y lo consigue con el tiempo. También aquí, existen unos hechos manifiestos y unas significaciones un poco más encubiertas. Lo manifiesto es que el culto pierde en Grecia con el tiempo toda su crudeza primitiva; pero el sentido de este cambio es un cambio de sentido: el culto dionisíaco parece más civilizado externamente porque internamente ha cambiado su significación. Antes significaba la disolución extática del yo; luego significa su afirmación, expansión y exaltación.

10

VISTA A LA DISTANCIA QUE nos permiten los siglos y que nos impone la es-

en la filosofía, es sin duda una noción de estirpe dionisíaca. Esta idea arrastra siempre la de la dualidad del hombre, y ésta a su vez contiene en germen la desvaloración del cuerpo, y por ende de la vida. Pero estas ideas tienen en Grecia una virtud eminentemente práctica —aún en PLATÓN—, a pesar de su sentido místico. Cf. el capítulo octavo.

[66] Por otra parte, el hecho no es tan insólito: San Juan de la Cruz y Luis Vives nacen en las mismas tierras y viven en el mismo siglo.

casez de noticias, la aparición del culto dionisíaco en Grecia se ofrece como una necesidad histórica ineludible. Por extravagantes que sean los caracteres primitivos de este culto, respecto del Panteón y de la vida griega pintados en Homero, percibimos ahí los gérmenes de un desenvolvimiento más completo del hombre y de su espíritu. Históricamente, semeja este proceso al de la absorción del Cristianismo por el mundo romano: es el proceso de absorción de lo irracional por un mundo racionalmente concebido y organizado —proporciones guardadas. Pero el esfuerzo de racionalización e individuación que había producido el llamado mundo homérico habríase agotado, o estaba agotando ya su virtud propia, dejando fuera de su alcance los problemas y misterios más íntimos y esenciales de la vida, y cubriéndolos bajo la tenue capa de un orden y una serenidad provisionales. Sin Dionisos, es posible que las más capitales preguntas que se hizo después a sí mismo el hombre griego, no hubiesen sido formuladas ni resueltas. Dionisos avivó la conciencia problemática del griego, el afán de inquirir y desentrañar los misterios cuya potencia de revelación se adivina por debajo de la confortable seguridad de las nociones admitidas. Dionisos le dio al griego la inquietud, sin la cual su serenidad ulterior no hubiera alcanzado la plenitud, ni la finura de equilibrio; y desde entonces hasta hoy —en adelante ya veremos—, el hombre occidental goza o sufre de inquietud metafísica y teológica.

Y a buen seguro que estos caracteres primitivos del culto dionisíaco son chocantes. Imaginemos una turba en la que predominan las mujeres, tocadas con cuernos, cubierto el cuerpo con pieles de zorro y de cabrito, y agitando con las manos puñales y reptiles. Así ataviadas, y envueltas en el misterio de la noche y la soledad de los montes, estas bandas de celebrantes inician una danza circular embriagadora, al son de una música desaforada de clarines, flautas y timbales. La furia desatada de la danza las lleva como en torbellino arriba y abajo de cerros y montañas; hasta que, en este paroxismo de agitación exasperada, se precipitan sobre los animales previamente dispuestos para el sacrificio, los despedazan con las uñas y los dientes y devoran su carne cruda y sanguinolenta. Por todo lo que se sabe, el episodio final, si bien no era sangriento, no era por ello menos desenfrenado y violento. [67]

Sin embargo, por muy exacerbadas que fueran esta agitación y estas peripecias, no eran en modo alguno insensatas, sino inspiradas por un propósito muy alto: el de alcanzar la comunión divina. Cuán distinto y preciso haya sido este propósito en el ánimo de los celebrantes, es cosa difícil de decir; pero sí parece cierto que no celebraban este culto bajo especie de cere-

[67] RHODE, *op. cit.*, VIII 3.

monia litúrgica, sino que hacían por medio de él una auténtica, original experiencia de mística extática. La psicología moderna ha estudiado la técnica de semejantes exaltaciones, sus etapas sucesivas, y el modo cómo se obtiene en ellas el éxtasis religioso. [68]

Primeramente, el ambiente de la noche y la soledad de los montes, la danza, la música y posiblemente ciertas bebidas tóxicas, producen en los celebrantes un estado de sobreexcitación, propicio al trance místico, que se llama μανία. [69] Una vez dispuesto así su ánimo *orgiásticamente*, [70] o sea religiosamente, el celebrante está en situación visionaria, y en ella percibe o más bien *siente* la presencia del dios: Dionisos es ἐπιφανής, el que se muestra o aparece. Cuando sobreviene el *éxtasis*, [71] se pierden los límites de distinción entre lo humano, lo infra-humano y lo sobre-humano: el animal sacrificado y devorado no es sólo símbolo del dios, sino el dios mismo; su incorporación es una κατοχή [72] Pero la posesión es recíproca: no sólo el celebrante comulga con el dios, incorporándolo en el sacrificio, sino que él mismo queda poseído por el dios o *entusiasmado*. [73] Esta suprema experiencia de κατοχή, desconocida antes y después en el culto de los dioses olímpicos, ensancha los límites del ser humano; con ella se abre por vez primera una vía de acceso al más allá a este más allá que no deja desde entonces de ser para el hombre occidental el problema de su filosofar y la solución de su religiosidad.

Cuando el hombre está ἔνθεος, es decir *en dios*, endiosado o entusiasmado, tiene la revelación de lo oculto, de lo místico o misterioso. De los modos de que dispone el hombre para endiosarse —todos ellos descubiertos por los griegos— el uno es arrancarle su misterio a la naturaleza enfrentándose a solas con ella, filosofando; lo cual significa tal vez enfrentarse con la divinidad misma y disputarle prometéicamente la supremacía. El otro

---

[68] RHODE, quien describe magistralmente la escena del culto dionisíaco y la experiencia extática de los celebrantes, había ya leído, antes de publicar *Psyché*, la obra de PIERRE JANET, *L'automatisme psychologique*, Paris, 1889.

[69] ὀλιγοχρόνιος μανία, demencia transitoria, que se distingue de la demencia como tal; la *hieromanía* es un estado religioso de delirio, arrobo o inspiración.

[70] ὀργή agitación interna, disposición de ánimo arrebatada; ὀργιάζω es el verbo empleado para expresar la acción de celebrar los misterios.

[71] ἔκστασις, literalmente enajenación, estar fuera de sí.

[72] Retención, apropiación, captación, *posesión*.

[73] ἔνθεος, el poseso, inspirado de un rapto divino; ἐνθουσιάζω es el verbo correspondiente, el cual tardíamente pasa a tener, por extensión, el significado de inspirar (estar en fuego) un deseo o una pasión, el cual es un sentido ya próximo al que tiene la palabra actualmente.

consiste en obrar como los dioses, creando otra realidad nueva, tan bella como la naturaleza, y es lo que hacen los artistas. La última —o primera— consiste en cerrarse de ojos y penetrar en el seno mismo del misterio. El celebrante dionisíaco se encuentra en una situación en la que parecen romperse los límites de espacio y tiempo que aprisionan su ser irremediablemente; como en toda experiencia de éxtasis místico, se siente que se entra en contacto con el mundo que está más allá de lo humano. En esta relación se produce el más paradójico de los fenómenos: la recepción de la luz por el conducto de la oscuridad; la revelación por medios místicos, o sea oscuros. El inspirado tiene la facultad mántica, [74] y toda la mántica griega deriva históricamente del culto primitivo de Dionisos.

Los aspectos bárbaros y desordenados con que se presenta exteriormente este culto dionisíaco, tan hondamente significativo para la historia del hombre, no debe pensarse que fueran solamente los que tuvo el culto entre los tracios primitivos, o entre quienesquiera que cultivasen esta divinidad antes que ellos (la cuestión aquí no importa). [75] También entre los griegos hubo desmesura. Al parecer, ésta se amparó sobre todo de las mujeres, en los países de la Grecia central y del Peloponeso. [76] Mitad historia, mitad leyenda mítica, las noticias que han llegado hasta nosotros hablan del contagioso frenesí que arrebataba irresistiblemente a las masas, y al mismo tiempo de la resistencia opuesta por los griegos, al principio, contra ese frenesí. [77] No cabe imaginar que, en la polis, las damas de la burguesía se entregaran a los excesos del culto orgiástico. En el Atica, por ejemplo, donde Dionisos aparece como un dios muy importante, no se le dedicó jamás un culto extático. [78] Como ya hemos indicado antes, el estado de espíritu, la mentalidad religiosa y el nivel de cultura no fueron los mismos en la polis y en las

[74] μαντεία, facultad de predecir. El verbo μαντεύω significa hablar oracularmente, consultar e interpretar el oráculo. Es conveniente insistir en el hecho de que lo revelado al hombre en su experiencia mística dionisíaca es simplemente el "más allá", y la posibilidad para el alma de entrar en contacto directo con la divinidad. Esto es mucho, pues ahí está en germen la idea de inmortalidad. Pero no hay otra revelación mística, no hay comunicación mántica de la verdad como tal, sino puramente predicción, como la palabra indica: comunicación anticipada del porvenir (algo que se refiere a la vida y a la acción, no a la especulación). Los βάκιδες eran adivinos y profetas, no filósofos.

[75] V. RHODE, *loc. cit.*; Cf. GERNET, *op. cit.*, cap. III y M. N. NILSSON, *A History of Greek Religion*, trad. del sueco, Oxford, 1925.

[76] EURÍPIDES, *Bacantes*. Cf. HERODOTO, IX 34.

[77] PAUSANIAS, II 20, 4 y 22, 1; APOLODORO, III, 5, 2 y 3.

[78] GERNET, *op. cit.*, pág. 116.

zonas rústicas. En éstas, pudieron haber encontrado un suelo más propicio las experiencias orgiásticas. [79]

Como quiera que sea, el modo de su difusión y el hecho de la resistencia exponen un aspecto altamente significativo del culto griego de Dionisos. En primer lugar, revelan su origen extranjero, ajeno a la tradición y al orden constituído. Este orden constituído de las cosas siente la extrañeza radical de las nuevas experiencias religiosas, e intenta rechazarlas. Se trata de algo que repugna no sólo a la convención, sino a la sensibilidad y modo de ser en que aquélla se sostiene. Pero al mismo tiempo, esa nueva forma de religiosidad trae consigo una revelación: descubre aspectos nuevos de la vida, vías nuevas de relación y comunicación con lo divino, potencias ignoradas del espíritu. Todo esto, no se descubre ni se absorbe inmediatamente. Lo dionisíaco se ampara de lo que ofrece menor resistencia: como una epidemia incontenible, la danza báquica [80] sumerge a la masa popular, y predominantemente a la femenina. Donde la razón ha penetrado más, ahí es mayor la resistencia; pero la razón misma acabará por alterarse al contacto con la fuerza mística dionisíaca. Por su índole misma, las formas de este culto son contagiosas; pero su propagación se activa también por un proselitismo que, como toda herejía —y algo así como una herejía debía parecerles a los aristócratas griegos ese nuevo culto—, cobra nueva fuerza de la oposición misma. En esos siglos oscuros, anteriores a la filosofía (del VIII al VI), toda la Grecia continental, las islas y hasta el Asia menor se inundan de predicadores, ascetas, exorcistas, adivinos y profetas, hombres y mujeres, [81] que llevan vida errante y exhiben variadas muestras de poderes sobrenaturales y de relaciones con el más allá. [82]

Estos curiosos personajes constituyen la primera muestra de hombre solitario en la historia de nuestro mundo occidental. El impulso religioso ha

[79] Además, aún en época tardía, siguió celebrándose en algunos lugares de Grecia el culto dionisíaco con los mismos carácteres primitivos antes indicados. Esto ocurría mientras ya en Atenas florecía la filosofía y las dionisias atenienses eran organizadas por la misma polis y celebradas en medio de la alegría popular. Aparte de esto, conviene recordar los casos frecuentes de locura contagiosa y transitoria, de delirio religioso y de "coribantismo" (locura de la danza) de que hablan los autores antiguos, médicos e historiadores: Galeno, Plutarco, Luciano, Dionisio de Halicarna, etc. Cf. RHODE, *op. cit.*, IX, 2.

[80] βακχός, nombre tardío que se aplica a Dionisos (aparece escrito por primera vez en Sófocles); se dice también del que está inspirado y del sacerdote dedicado al culto del dios.

[81] Se les llama βάκιδες y Σίβυλλαι, adivinos, y profetisas. Baquis fué un antiguo adivino de Beocia. Véase HEROD., VIII 20.

[82] RHODE, *op. cit.*, IX, 4.

recortado de tal modo su individualidad, que en su vida no responden ya a los vínculos de la tierra, la familia o la ley. Han descubierto un nuevo vínculo con la divinidad, y la fuerza de este vínculo anula a todos los demás: hacen de la religión una forma de vida, y no responden a otro llamado que al que les llega directamente de lo alto, al χάρισμα. [83] Ni siquiera son sacerdotes: no tienen siquiera el vínculo con la tradición, con el templo, con lo que en Grecia pudiera entonces ser considerado análogo a la iglesia.

Hasta el siglo IV y después, con los filósofos socráticos, estoicos y epicúreos, que hacen de la filosofía su agresiva forma de vida, no hubo en el mundo helénico otro ejemplo más auténtico de hombre solitario y desvinculado. Entre una y otra época, también el filósofo hará algunas veces figura de solitario a los ojos de los griegos. Los βάκιδες buscan la purificación o κάθαρσις por la vía de la mántica extática; la filosofía perseguirá una finalidad catártica por la vía del saber y de la ética; el arte la conseguirá también, principalmente por medio de la tragedia ática. En los tres —mística, filosofía, arte—, hay una noción vaga o precisa, latente o presente, de promoción del hombre, de elevación, purificación y salvación. Y esta idea del hombre, esta idea de que el hombre requiera ser promovido y pueda serlo, se la debe el griego a Dionisos.

11

La época de estos solitarios pasa, y el culto dionisíaco empieza a adquirir un carácter institucional. El θίασος es la primera agrupación de celebrantes. Estas congregaciones permanecen alejadas al principio de la vida y las regulaciones oficiales; más tarde, siguiendo el proceso de transformación del culto y de su integración en la vida de la polis, el *thiasos* se constituye en cofradía reconocida y regida por el estado.

La admisión en la polis del culto dionisíaco y su reconocimiento oficial, no sólo significan que su propagación y su influencia han triunfado definitivamente en el mundo griego. Esto es manifiesto; pero hay algo además, muy importante. La religión dionisíaca es eminentemente popular, y conserva este carácter desde el comienzo hasta el fin, a lo largo de las alteraciones que sufre con el tiempo. La religión olímpica, en cambio, es de estirpe aristocrática; sus dioses están vinculados por el mito a la antigua realeza; la leyenda los pone en relación con la fundación de ciudades. Dionisos no inspira la la acción; ni la advoca.

---

[83] *Vide* Aristóteles (o pseudo-Aristóteles), *Problemas*, 954a 36; Platón, *Fedro*, 244b; Pausanias, X 12, 2.

Por tentadoras que se ofrezcan a veces en la historia ciertas correlaciones y contraposiciones, es imprudente acentuarlas con exceso, hasta convertirlas en esquematismos que pierden su sentido por el afán mismo de extremarlo rígidamente. Pero admitido esto, es cierto que encontramos en este caso algunos hechos llenos de significación. De una parte, la religión olímpica se nos presenta desde Homero como una religión racionalizada y en relación con lo heroico, con la acción, con la aristocracia, y con la polis; constituyendo, en fin, el mundo que por convención ya tradicional calificamos de apolíneo. La religión dionisíaca, en cambio, es una religión irracional, mística, rústica y popular. La compleja unidad y armonía del espíritu griego resultan, en la evolución histórica, de la absorción en lo apolíneo de elementos dionisíacos, y viceversa. Ahora bien; ¿qué hechos apoyan estas correlaciones y contraposiciones?

Por fuerte que haya sido la influencia extranjera en la difusión del culto dionisíaco, debe reconocerse que había ya en la religiosidad helénica ciertos elementos que se encuentran igualmente en dicho culto y que revelan, por lo menos, una predisposición del espíritu griego para todo lo que Dionisos viene a poner de manifiesto. Por ejemplo, los cortejos nocturnos de antorchas se encuentran en los cultos —muy antiguos— de Deméter y de Artemisa. El culto que los campesinos dedicaban a esta última diosa, en los tiempos primitivos, incluía también las danzas extáticas.[84] El uso de máscaras animales es un rito de transformación, fenómeno típico de religiosidad primitiva, que no es privativo de ningún culto en particular. Había pues, en lo popular y primitivo, un terreno propicio donde pudo aclimatarse favorablemente la innovación dionisíaca. Lo importante es el modo cómo se desenvolvió, y el modo como su desenvolvimiento afectó a los dioses y a los hombres. En cuanto a los hombres, es singular el hecho de que el término θίασος, cuyo empleo no es exclusivo del culto dionisíaco, se aplicase indiferentemente a una asociación religiosa y a un grupo familiar, integrante de la fratría. Pero para ingresar en la fratría y ser reconocido legalmente como parte integrante de ella, el θίασος ha debido sostener contra el *genos*, o elemento aristocrático de la fratría, una lucha en la cual los caracteres social y religioso andan complicados el uno en el otro.[85] En el θίασος se ingresa por adhesión individual voluntaria, no por derecho tradicional de infeudación o parentesco, como en otras agrupaciones político-religiosas de la sociedad griega. El mismo Dionisos recibe, entre otros muchos, los significativos epítetos de λύσιος,

[84] Véase NILSSON, *op. cit.*

[85] GERNET, *op. cit.*, se esfuerza siempre por poner en relación la evolución religiosa con la social, método que no deja de proyectar muchas veces cierta luz de un aspecto hacia el otro; véase, sobre la presente cuestión, el cap. III, págs., 122 sigs.

ἐλευθέριος e ἰσοδαίτης, los cuales ponen su prestigio en relación con las ideas de igualdad y libertad. [86]

En cuanto al aspecto puramente religioso, conviene notar que si bien al principio la participación mística en la divinidad, o κατοχή, era colectiva, y se promovía justamente por medio de la ὀργή en que se sumía el grupo entero de los celebrantes, más tarde, como era de esperarse, la experiencia mística se fué individualizando progresivamente. El griego no pudo por menos de descubrir en ella una vía de purificación y salvación individual. Es ya entonces el hombre mismo, el hombre solo y no el grupo, el que siente en la realidad de su interior la presencia del dios y se identifica con él. De ahí nace el misticismo helénico propiamente dicho. [87]

Finalmente, en cuanto a los dioses mismos y al mundo llamado apolíneo, tenemos lo siguiente: Dionisos ha dejado su huella en ese mundo; ha introducido un elemento místico en el culto de Apolo, ha originado el orfismo y el drama. En otros términos, lo dionisíaco se ha vaciado en la vida griega, transformándola y completándola. De hecho, aun cuando sea mucho y de tamaña importancia, su influencia se redujo a esto, como si desde el principio hubiera estado destinado a cumplir una armonía preestablecida, en vez de producir en el seno de la vida griega ese fruto auténtico, exclusivo y discordante, que hubiera sido la santidad mística. Pero este destino no le estaba reservado al mundo helénico.

En vez de esto, Dionisos se convierte en βάκχος, Baco, el dios del vino, de la vida y de la muerte, advocado de la naturaleza floreciente, promotor y favorecedor de cuanto en la vida pueda haber de amplitud, exaltación y alegría. Después de haber sembrado en tierra griega una simiente de misticismo, que florece después independientemente en el orfismo, en el pitagorismo y en ciertas posiciones del pensamiento platónico, Dionisos sale del μυστήριον, del *misterio*, o sea del secreto, y aparece a plena luz, emparentándose así con el dios de la luz misma, que es Apolo.

Nacido en Delos, "la isla brillante", hijo de Zeus y dios de la luz, Apolo, el advocado de la música, la poesía y las artes todas, es llamado por los griegos φοίβος, el brillante y χρυσοκόμης, el dios de la cabellera rubia.

---

[86] λύσιος, el que desata o desliga, el libertador; ἐλευθέριος, el hombre libre o liberal; ἰσοδαίτης, el que hace partes iguales, el que da a todos por igual. La participación de los esclavos era, excepcionalmente, permitida en la celebración del culto dionisíaco. RHODE y otros autores se inclinan, sin embargo, a darle a esos calificativos una significación puramente religiosa y no social y política; cf. *op. cit.*, IX, 2.

[87] Véase J. E. HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 2a. ed., Cambridge, 1908. Cf. RHODE, *op. cit.*, X.

También Apolo es dispensador de la muerte —pero de la muerte súbita, la benéfica y deseable—, y protector de la vida: médico de la salud del cuerpo, y luego purificador del alma. La unión de este dios con Dionisos se efectúa en Delfos, el más ilustre de los santuarios griegos, centro de la vida religiosa panhelénica.

La antigüedad de Delfos como centro religioso remonta hasta la época micénica.[88] Su historia, así como la de Apolo mismo, se funda entera en tradiciones griegas antiguas y está embarullada e incompleta. Sea cual fuese el origen de Apolo —cretense, indoeuropeo, asiático, o sincréticamente elaborado con elementos de los tres—, el hecho es que a partir de cierto momento este dios se entroniza en Delfos con el nombre de Apolo Pítico. Tampoco importa ahora averiguar —y sería difícil conseguirlo— si entre los dioses que este Apolo relegó a segundo plano al instalarse en Delfos, se cuenta el propio Dionisos. Lo que importa es que, reinando Apolo en Delfos, se celebraban cada dos años, en los cercanos montes del Parnaso, unas fiestas nocturnas de Dionisos, las cuales tenían los caracteres extáticos del culto primitivo. De esta vecindad nació un parentesco. Los sacerdotes del templo no sólo tuvieron que tolerar, sino que llegaron a patrocinar y difundir el culto dionisíaco. El oráculo de Delfos lo instituye en lugares donde antes no había sido adoptado, particularmente en Atica.[89] Probablemente la influencia de ese culto y su expansión eran ya demasiado vigorosas en el mundo griego; quién sabe qué nociones de prudencia y buen consejo inspiraron, a quienes podían decidir, la adopción y el pulimento de la nueva divinidad. Tampoco es muy seguro decidir hasta qué punto intervino en el proceso una voluntad deliberada, consciente de los resultados que iba a producir aquella adopción en la vida helénica. Pero así es que Dionisos empieza a ser representado como un dios délfico, y a compartir con Apolo las celebraciones religiosas del año en el santuario. Por su parte, Apolo se convierte en dios catártico, bajo el influjo de Dionisos; los *báquides* mismos actúan bajo el patroconio de Apolo, y singularmente Melampo, a quien Herodoto llama el fundador del culto dionisíaco,[90] y de quien decían que había recibido el don profético de Apolo. En fin, llega un momento en que los calificativos de un dios pasan también al otro, y entre ambos se produce esa peculiar confusión de los contrarios que se oculta igualmente en la unidad del alma humana.

[88] Véase M. N. Nilsson, *The Minoan-Mycenaean Religion and its Survival in Greek Religion*, en *Acta regiae litterarum Lundensis*, IX 1925.

[89] Paus., I 2,5.

[90] Herod., II 49.

Todo lo cual revela hasta qué punto no son convencionales ni abstractas las nociones de "apolíneo" y "dionisíaco". Su empleo puede ser útil para designar dos formas capitales de *welthanschauung;* tienen entonces el valor de categorías histórico-culturales. Pero admitida esta significación suya, los términos apolíneo y dionisíaco se encuentran ya a distancia regularmente remota de la realidad histórico-religiosa del dios Apolo y el dios Dionisos en la era filosófica de Grecia, es decir, a partir del siglo VI. Pues, en efecto, hay algo de apolíneo en el arte dionisíaco del drama griego, tan rigurosamente concebido y modelado; el mismo florecer de la naturaleza, que Dionisos patrocina, se produce según norma y razón de regularidad apolínea; y hasta en las dionisias atenienses, con toda la expansión de su alegría popular, ha penetrado la razón —signo de lo apolíneo—, bajo forma de ordenaciones y regulaciones oficiales. Recíprocamente, el dios Apolo, quien primitivamente concedía a los mortales el conocimiento del porvenir, velando sus profecías con símbolos oscuros, empezó bajo el influjo de Dionisos a adoptar la profecía extática, la mántica por inspiración. Y fué precisamente de esta mántica extática de donde cobró su mayor fama y su prestigio el Apolo délfico. En la atmósfera misteriosa del santuario, embargada por los vapores embriagadores, y en el arrobo de la posesión divina, la Pitonisa entregaba a los mortales la revelación de Apolo, ante la cual se inclinaba Grecia entera. [91]

Lo decisivo para nuestro interés estriba en que, en la mántica por inspiración, y en general en la experiencia extática, el alma se libera del cuerpo: "animus ita solutus est et vacuus ut ei plane nihil sit cum corpore". [92] Antes del culto dionisíaco, y aparte de él y de su influencia en Apolo, el griego recibía comunicación de los dioses cuantas veces a éstos les pluguiera; pero, ni se identificaba con ellos, ni estaba al alcance de sus medios, en tanto que humano, liberarse de las trabas que impedían la comunión y comunicación directa. No importa que al hablar de esta experiencia, los autores antiguos la interpreten unas veces como liberación del alma, como éxtasis en sentido propio; otras veces la interpreten como *ἐνθυσία,* entusiasmo o posesión del alma por el dios; y otras, finalmente, confundan una cosa con la otra, como de hecho podía confundirlas el ser mismo que vivía esa experiencia. [93] Lo importante es que con ella el griego descubrió nuevas dimensiones a su

---

[91] *Vid.* W. R. HALLIDAY, *Greek Divination. A Study of its Methods and Principles,* London, 1913; y DEMPSEY, *The Delphic Oracle,* Oxford, 1918.

[92] CICERÓN, *de divin.,* I, 113.

[93] La sutil distinción psicológica y teológica entre posesión de Dios por el alma y posesión del alma por Dios es muy tardía. Véase PLOTINO, *Enéadas,* IX 9 sig. Cf. ARISTÓTELES, *Eudemo,* 1248a 40 y 1225a 28.

alma, que Dionisos hizo adelantar los límites de la existencia humana más allá de donde estaban. Ya no era sólo el dios quien descendía hasta el hombre; era ya el hombre quien podía remontarse hasta el dios. [94]

[94] Cuando ya este libro se estaba componiendo, llegaron a mis manos las pruebas de la obra póstuma de ERNST CASSIRER, *The Myth of the State*, que publicará este año la Yale University Press en New Haven, Conn., Estados Unidos, casi al mismo tiempo en que el Fondo de Cultura Económica de México, D. F., publicará mi traducción española de la misma. En los primeros capítulos de esa obra, Cassirer hizo un estudio de lo que es el mito, de su sentido y función en la vida humana, y de las diversas teorías interpretativas que se han propuesto hasta ahora. Para un conocimiento de esta cuestión, remitimos al lector a dichos capítulos de *El Mito del Estado*.

CAPITULO SEGUNDO

LA FORMACION POLITICA DEL HOMBRE

Los poetas y los sabios

....es evidente.... que el hombre es por naturaleza un animal político.

ARISTÓTELES, *Política*, 1253a. 2.

1

AFIRMAR QUE EL HOMBRE es un animal político es lo mismo que definirlo como animal racional. Pues, en efecto, lo primero que el hombre empieza a racionalizar es su propia vida, y esta vida racionalizada es la política. No es cierto que los griegos empezasen a pensar primeramente sobre el mundo natural. Por el camino de la actividad política, que lleva al hombre a pensar sobre sí mismo, los griegos fueron liberando progresivamente su pensamiento de los intereses y necesidades vitales inmediatos. La teoría nació de la práctica. Pero, así como la actitud teorética no se desvincula de la vida, sino que se enfrenta al problema de sus motivaciones radicales; menos aún la actitud práctica, en la cual el pensamiento se enfrenta a los problemas inmediatos de la existencia, y no a sus principios. La política es, por tanto, una instancia decisiva de la razón vital; vida y razón se encuentran en ella conectadas desde el origen indisolublemente. De hecho, no es legítima siquiera una formulación que contraponga la razón a la vida. La razón cumple siempre una función vital. Cuanto más elevada es la especulación, tanto más radicalmente conectados con la existencia humana son los problemas que trata la razón. El hecho de que estos problemas sean menos patentes, y se preste a ellos generalmente menos atención que a los prácticos, no implica que ellos sean menos fundamentales para la vida humana.

Desde Grecia, y muy particularmente desde ese brillante siglo VII de su historia, la vida humana alcanza su plenitud porque es vivida racionalmente. Toda razón es vital, pero toda vida humana auténtica es racional. Y empieza a ser auténtica cuando empieza a organizarse políticamente, a crear las formas racionales de la convivencia. Sólo que la política no es una creación del pensamiento puro. Ninguna obra humana es pura en este sentido. Ni la vida puede llegar a ser puramente racional, ni la razón puede darse sin la llamada "impureza" de la contaminación vital; es decir, sin integrarse en la unidad vital, con todo lo que en ésta se contiene de irracionalidad.

La política es formativa de la individualidad del hombre porque representa la intervención del pensamiento en la acción humana. Lo fundamental, el hecho natural, neutro y primario, son las tendencias irracionales del hombre no individualizado —las cuales subsisten una vez ya lograda la individuación. La necesidad, el apetito, el interés, el temor, el egoísmo, son los motivos originarios y constantes de la acción. Cuando la razón, en su función práctica, se sobreañade a ellos, nace la política. Son inalterables porque son naturaleza; mientras que el pensamiento que sobre ellos versa, y las instituciones políticas que nacen de este pensamiento, son históricas. Esta es la causa de que todo orden político sea inestable, y de que sea imposible alcanzar la paz perpetua. El hombre es un ser de lucha, y la política misma es lucha, aunque el hombre sea racional, y la política aspire siempre a la creación racional del orden y la paz; en el fondo mismo de su ser, el hombre contiene ese elemento irracional indestructible que es el afán de poder.

Así pues, la paz y el orden, más o menos verdaderos y seguros, sólo pueden ser creaciones especulativas. En verdad, la especulación misma, o sea la filosofía, nace de esa íntima aspiración al orden, que es de origen político, y que necesita desprenderse de la acción hasta donde sea posible, para eliminar así el factor bélico y de desorden que introduce en la vida el despliegue y la pugna consiguiente de las voluntades individuales autónomas. Pero, con ello, la especulación no se desprende de la vida misma. Es una forma de vida nueva. Y, en Grecia por lo menos, su originaria vinculación con la vida práctica, que entonces era fundamentalmente la política, aparece de un modo tanto más patente cuanto más ilustre es la figura del filósofo, y sobre todo en Sócrates y en Platón.

La misma dualidad interna que se descubre en la vida religiosa del hombre griego, aparece, pues, en el fondo de la vida política. De igual modo, el espíritu helénico resuelve en unidad armónica esta nueva oposición de elementos dispares, pero igualmente constitutivos. Que ese equilibrio fuese inestable y fugaz, en la época de su producción histórica, es algo que atañe a la condición

de las cosas humanas, y particularmente las políticas, cuyo curso depende de tan variados accidentes. Pero ello no restó valor al hallazgo como ejemplo para el futuro. Desde entonces, la vida política del mundo occidental ha sido organizada jurídicamente. La función del derecho político ha sido, no sólo la de regular las voluntades antagónicas, sino otra más profunda, que consiste en equilibrar la tendencia individualista inherente al ejercicio mismo de la voluntad autónoma, con el necesario espíritu de cooperación en el seno de la comunidad. La libertad es el título supremo de la condición humana. Pero la libertad sólo puede ser productiva y duradera cuando se integra en el orden legal de la colectividad. El griego supo convertir a la ley, como expresión temporal de la justicia, en el punto de equilibrio y armonía entre individualidad y comunidad, entre libertad y sujeción.

Pero aquí, la complicación de los opuestos es mayor aún que en las relaciones religiosas del hombre, pues las políticas alcanzan a sectores más variados de su vida y promueven el concurso de potencias vitales muy diversas. En efecto, unas veces es la pasión la que apoya a lo tradicional, y la razón quien se le opone; otras veces ocurre inversamente; otras, en fin, pasión y razón andan mezcladas en el espíritu tradicional y en el revolucionario. Por otra parte, el complejo de estos elementos, en cualquiera de sus varias composiciones, sirve a veces a la acción, animada por el afán de poder, y otras sirve a la especulación, cuyo producto es pura doctrina.

Antes de estar dispuesto para esta diversidad de posibilidades, el hombre griego tuvo que individualizarse. No hay vida política sin individualidad humana; y mientras el hombre no es individuo, ni tiene vida política, no tiene tampoco historia, ni tiene plena humanidad: su entidad primitiva es prehistoria, y potencia más o menos desenvuelta de humanidad. Pero a partir del momento en que empieza el hombre griego a ser animal político y a tener historia, su historia se desenvuelve eminentemente en torno a sus relaciones con el estado —y a las determinadas por ésta. Los matices y grados de su individualidad, dependen desde entonces —en la parte relativa— de los que adquieran sus relaciones con el órgano de la comunidad. Sin embargo, para que estas relaciones existan auténticamente, es menester que haya sido creado el estado, y éste a su vez es creación del hombre dotado de razón y de voluntad de poder. Ambas constituyen otro legado de la herencia que recibe de los griegos el hombre occidental.

La ambición de poder se aplica en nuestros días de exacerbado individualismo a otros aspectos de la vida que no son el político. Pero ello es debido a una evolución del sentido político, gracias a la cual el individuo mismo ha ido disgregando aquellas actividades de la vida del estado en la que estaban

integradas en unidad originalmente, es decir, en Grecia. En Grecia se descubre también la distinción entre vida privada y vida pública, cuyos límites varían según las épocas y los estados, y según la mayor o menor intervención de éstos en la existencia individual de los ciudadanos. Pero, aparte de esta distinción, cabe decir que, en Grecia, toda la vida es política, pues hasta la religión está entrañablemente unida a los orígenes y destinos de la polis. La ambición de poder, por tanto, se aplica entre los griegos exclusivamente a la política, pues en ella se resume la vida toda de la comunidad, y hasta cierto punto, la vida toda de la humanidad como tal.

Desde la forma de vida rudimentaria y no individualizada del *genos*, hasta la forma de vida política, que nace en la polis y de ella toma su nombre, median un gran lapso de tiempo y grandes diferencias de cualidad humana. El hombre dotado de voluntad de poder —y no puramente del instinto— es un hombre plenamente humanizado. El ejercicio de la voluntad de poder requiere el concurso de la razón, la existencia de un pensamiento político. Este hecho decisivo en la historia de la formación del hombre es muy antiguo: su existencia nos es atestiguada ya por documentos del siglo VII, y pudo ser anterior. Pero no debe pensarse que pudiera existir en forma de una especializada filosofía del estado. No estamos avezados a llamar filosofía a ciertas formas de pensamiento que la contienen, por lo menos, en germen. Hemos visto en el capítulo anterior los gérmenes de filosofía que se encierran en la religión griega; más tarde habremos de ver la conexión de sentido que existe entre la concepción del "cosmos político" y la filosofía de los milesios, con la cual se inicia habitualmente el estudio histórico de la filosofía. Pero desde ahora conviene que se muestren los radicales supuestos antropológico-filosóficos del pensamiento político, y que se ponga en ellos tanto mayor énfasis cuanto menor es la atención que se les ha venido dedicando generalmente.

Debemos convenir de antemano en que esos supuestos no pudieron ser formulados, ni pensados con rigor y en todo su alcance filosófico, en el momento en que se iniciaban el pensamiento y la acción política auténticos. Pero la convicción que ellos representan requiere el ejercicio de la razón en su función crítica y reflexiva, de la cual surge una idea del hombre y de la vida, y esto es lo que importa ahora. Cuando el hombre empieza a vivir políticamente, es ya dueño y señor de su conducta. De hecho, el hombre descubre por primera vez lo que es *conducta* en la vida política. Antes de ella, su acción en el mundo no es propiamente *conducta* o conducida por sí mismo (puesto que no se ha encontrado todavía el *sí mismo* en que consiste la individualidad). La acción, la verdadera acción, que es la individualizada y consciente, es por primera vez la acción política y se resume toda en ella. Pero para que el hombre pueda

ser hombre de acción, o sea animal político en sentido aristotélico, es menester que haya filosofado sobre la muerte: que haya extraído de su fondo mismo los elementos más o menos rudimentarios e informes de una filosofía de la vida.

Toda filosofía de la vida parte de una reflexión sobre la muerte. Y es muy notable el hecho de que en los orígenes de la filosofía griega, lo mismo en los religiosos que en los políticos, esté presente la idea de la muerte. La primera idea filosófica que surge de la religión griega es la idea de inmortalidad. Si le es posible al hombre, en la experiencia mística, entrar en comunión con la divinidad, ello sólo puede ser posible porque haya en su ser algo que lo emparente con esa divinidad. La idea de que haya en el hombre ese algo más que humano, ese *quid divinum*, le garantiza la supervivencia después de la muerte. Pues, en efecto, la comunicación directa con la divinidad será tanto más posible cuando el cuerpo ya no viva, cuanto que ha sido ya lograda en vida de ese cuerpo. En otros términos: la muerte se presenta, cuando ya la idea de inmortalidad ha proyectado su luz en la mente humana, como un éxtasis definitivo.

Pero ¿cuál es el juego de la idea de la muerte en los orígenes políticos de la filosofía? Es un juego diametralmente opuesto al que desarrolla en la vida religiosa. Aquí se encuentra, en efecto, en el inicio de la vida práctica. Esta vida práctica, que en Grecia significa acción política, sólo es posible iniciarla sobre una aceptación racional de la muerte, cuyo signo es precisamente opuesto a su concepción mística, que deriva del culto dionisíaco. La temporalidad de las cosas humanas, cuya experiencia se traduce con los términos de fugacidad e inestabilidad que emplea la sabiduría de los poetas, y luego la de los filósofos, es precisamente la que promueve la acción, bajo la forma de ese peculiar afán, un tanto desengañado ya, de "aprovechar el tiempo", es decir, de aprovechar la vida mientras la muerte llega. Pero esta noción de la temporalidad y fugacidad de lo humano, sólo puede asentarse sobre la concepción de la muerte como término definitivo. Cuando la muerte es concebida místicamente como puro tránsito, y no como fin, la acción y la vida dejan de importar —o importan menos valiosa y decisivamente que cuando lo humano se resume en ellas y no hay una esperanza trascendente. Cuando esta esperanza arraiga en el alma humana, la temporalidad de la existencia es un paréntesis, y la acción es entonces referida a lo intemporal; si no hay esta esperanza, la vida tiene un valor en sí, no referible a ningún otro, y la conciencia de este valor inspira el afán de vivirla plenamente y aprovecharla en la integridad de sus posibilidades, o sea en la acción. La muerte como tránsito, en cambio, y la mística esperanza en la inmortalidad, inspiran la contemplación.

Más tarde, las cosas se complican. Llegará un momento en la vida griega, después de Aristóteles, en que al hombre no le quede ni siquiera esta esperanza en la vida, y la dedique por entero a la meditación a pesar de que ésta le presente a la muerte como fin. Y sin llegar a este período tardío, en los inicios mismos de la constitución de un cosmos político en Grecia, la acción política tomará a veces la forma de teoría, como en el caso eminente de Solón, cuyas ideas y acciones de gobierno estuvieron igualmente desprovistas de afán de poder. Por otra parte, la expresión de esta sabiduría en que se condensa la racional aceptación de la muerte y de la limitación de la vida, se encuentra a veces en los versos de un poeta que, como Arquíloco, no comparte la inspiración patriótica de un Tirteo, ni aspira a un orden justo como Solón.

A la idea de inmortalidad que nace de la religión griega, y enlaza a ésta con la filosofía, corresponde en la política la idea de libertad. Ambas tienen una función estimulante en el desenvolvimiento del espíritu y la cultura helénicos. La conexión histórica de la filosofía con la política, que hubiera parecido improbable en el siglo XIX, ha sido establecida en el nuestro con toda la sutileza y la aducción de pruebas que exige la más severa investigación. Nietzsche y Rhode establecieron los orígenes religiosos de la filosofía griega. Werner Jaeger, al descubrir en nuestros días sus orígenes políticos, ha introducido en la historia de la civilización helénica una reforma no menos innovadora y decisiva. El primer volumen de su *Paideia*, en el cual se determinan las conexiones históricas y de sentido entre la formación de un cosmos político y la elaboración del cosmos filosófico por los físicos milesios, y en el cual, además, se descubren las implicaciones políticas y antropológicas de la poesía lírica, es la principal autoridad a que debe recurrirse para el estudio de este orden de ideas. Tanto es así, que resultaría superflua cualquier cosa que no fuese remitirse a esta obra, a no ser que se lograsen nuevas ideas de interpretación dentro del cauce que ella misma ha señalado y abierto. Como tal se nos ofrece la idea de libertad, en conexión con la idea de la muerte.

La conjugación de estas dos ideas no debe entenderse como una operación intelectual. Se trata de experiencias, que el hombre vive antes de poder conceptuarlas. Para que esas ideas, y su relación mutua, apareciesen en su mente, fué antes menester que hubiese alcanzado la libertad, que hubiese hecho de sí mismo, en el proceso de su individuación, un ser libre, o sea un ser dispuesto para la vida política. En épocas más primitivas, cuando esa *reflexión* sobre la muerte no se había producido, antes de la difusión del culto dionisíaco y de que surgiera de éste el embrión de la idea de inmortalidad, el hombre griego no tenía auténticamente vida política. Vivía atado a la muerte, como es destino de todo hombre en cualquier tiempo. Pero también su vida estaba atada o

sujetada; no se había liberado, como se liberó después, de todo lo que en ella era también destino. Independizar su vida, en el sentido de hacerla obra del carácter y no sólo de la necesidad: en esto consistió el proceso de su liberación.

En nuestros días diríamos que ésta operación es psicológica; consiste, para el hombre, en hacerse autor de su propia vida y señor de su circunstancia. La idea de libertad de aquel proceso antropológico. Pero el hecho es que, en Grecia, el proceso mismo fué de índole política. La libertad no debe llamarse "política" porque fuera el resultado de una lucha social. Esta lucha social tuvo lugar en efecto: primero lucharon los nobles contra la realeza, luego las clases inferiores lucharon contra la aristocracia. Pero estas mismas luchas sociales presuponen la existencia de un tipo de hombre que es ya libre en el sentido de ser dueño de su acción. Llamamos carácter a la acción que ejerce el hombre sobre sí mismo, convirtiéndose a sí mismo en obra propia, dentro de los límites del azar y del destino, pero reobrando sobre ellos. No hay acción sin libertad, ni es vida plenamente individualizada la que agota su contenido en lo dado por el azar y el destino. El afán de libertad política surge naturalmente de la libertad individual. Pero ambas son realidades distintas. Libertad individual puede tenerla también el tirano que suprime o niega los derechos ajenos, y no carece de ella tampoco quien vive con su acción constreñida por la tiranía. La misma conciencia de la constricción fortalece la libertad, entendida como obra del carácter. Nadie puede impedir la acción que el hombre quiera ejercer sobre sí mismo, ni alterar su desprecio del azar o su racional aceptación del destino, virtudes que se consideran las propias del humanismo, porque precisamente fueron las descubiertas y ejercitadas por el hombre griego. Pero este tipo de hombre se encuentra lo mismo en la Jonia liberal que en la aristocrática y conservadora Esparta; y en Atenas, no es menester que lleguemos, para encontrarlo, al siglo de Pericles y de Sócrates: ya en el siglo de Solón aparece con esa plenitud y ponderación que inspiran en el futuro todas las grandes creaciones atenienses.

Destino es necesidad; azar es accidente. El griego de esos tiempos no ha llegado apenas a distinguir el uno del otro: a los dos los considera como necesidad. Pero en el momento mismo en que reflexiona sobre su propia vida, y la concibe limitada inexorablemente, ejercita las potencias que lo individualizan y lo liberan: la razón y la voluntad. Mediante ellas, se desvincula de lo que no es necesariamente destino, crea nuevos vínculos que son históricos, y descubre el ámbito de autonomía que queda abierto entre los límites infranqueables de la necesidad. Esta es la obra del carácter. Si conviniera fijar arbitrariamente una fecha a algo que se desenvuelve más bien como un proceso de

larga y lenta evolución, podría decirse que la constitución del hombre griego *en un ser libre* se señala por el tránsito de la tradición irresponsable e irreflexiva, a la regulación voluntaria de la vida en la comunidad política. El primer acto político corresponde a este tránsito. Y la aparición de la ley escrita, siglos después, consagra y afirma aquella libertad de individuación, y origina al mismo tiempo la libertad política fundada en el derecho.

2

DESDE EL *genos* PREHISTÓRICO hasta las Confederaciones, pasando por la polis y las Amfictionías, el pueblo griego ha ido creando nuevas formas de organización social y política, cuya experiencia determina un avance continuo en el proceso de individuación. Las fases de este proceso, por lo que se refiere a las instituciones que las caracterizan en lo externo, las presenta la historia de Grecia, la cual no sufre aquí de la señalada penuria de datos que a veces entorpece la historia religiosa. Pero, en cambio, resulta excepcional que los historiadores se ocupen del tipo de hombre que corresponde a cada una de aquellas formas políticas de vida, y que estudien su interna transformación a lo largo de la que experimentan sus instituciones. Al lado de su relación con la divinidad, la relación del hombre con sus semejantes es, en grado no menor, formativa de su propio ser, o modo de ser. De esta relación se originan las instituciones que estudian la historia y la sociología; pero es dudoso que pueda alcanzarse el grado final de comprensión histórica, si no se empieza por integrarlas en la situación vital del hombre que las crea y vive en ellas. Por otra parte, es también demasiado frecuente que la psicología social estudie esta relación del hombre con el hombre, de la cual nacen las formas de vida política y los organismos sociales, desde un punto de vista que no abarca sino a las zonas elementales de lo vital, es decir, a las tendencias que se consideran permanentes en lo humano. Estas tendencias son lo natural en el hombre, lo menos humano que hay en él; en otros términos, son *lo dado*, aquello que corresponde al destino, y no a la acción formativa del carácter. Pues, si bien un cierto número determinado de tendencias actúan en el hombre con eficacia incesante, sea cual fuese su situación histórica, también es cierto que no siempre operan de igual modo, y que su integración en la unidad vital compleja de lo humano es un resultado histórico. Una misma tendencia radial del ser humano produce en una época instituciones distintas de las que ella misma origina en otra época. La misma relación de consanguinidad, que se supone tan arraigada en lo más elemental del hombre, tan sólo constituye un vínculo de orden político

en ciertas formas primitivas de organización social; pero pronto deja de serlo de un modo efectivo.

Precisamente, el tránsito de la consanguinidad, como vínculo político, a la relación política auténtica, fundada en la razón y en la voluntad, señala el cauce principal por el que transcurre aquel proceso de individuación del hombre griego. En realidad, sólo por una extensión arbitraria del término puede hablarse de un vínculo político de consanguinidad. Cuando la organización social entera se funda en ese vínculo de sangre, la vida política no ha nacido todavía. La política nace justamente cuando el hombre se libera de sus vínculos primitivos, y, convertido ya en agente histórico autónomo, funda sus relaciones con los demás hombres, en el seno de la comunidad, sobre decisiones racionales. Esta es propiamente la política, y ésta la creación de los griegos. La política griega, sin embargo, no es en ninguno de sus estados, ni en Atenas siquiera, obra de la pura razón. Ni lo es en Grecia ni puede serlo en ningún lado: un elemento irracional se filtra inevitablemente en este sector de la acción humana, y en toda situación humana. Más bien lo que señala el nacimiento de la política es la filtración de lo racional en la vida social de los hombres. El acto psicológico que produce este cambio es la decisión voluntaria independiente.

El *genos* no es una institución política, sino familiar; tampoco la vinculación de un *genos* a otro, y su integración en organizaciones superiores, tienen el carácter de políticas. Todos los miembros humanos del *genos* descienden de un antepasado común, están vinculados unos a otros por la sangre y gobernados por el jefe de familia. Este vínculo de consanguinidad tiene al mismo tiempo carácter religioso. En la unidad del *genos* no se incluyen sólo los miembros humanos: todo lo que puede llamarse pertenencia de los hombres, y sobre todo la tierra, forma con éstos una unidad de la que el hombre no se ha desprendido todavía. No existe la conciencia de la singularidad del ser humano frente a sus semejantes y frente a lo que lo rodea y le permite vivir. Esta conciencia la promueve la posesión de bienes. Psicológicamente, la relación de posesión implica una previa distinción entre el poseedor y la cosa, y entre aquél y cualquier otro posible poseedor, ya sea que dispute la cosa bélicamente, o que pueda eventualmente recibirla en posesión por otro medio. Pero esta distinción no existe en el *genos*. Las posesiones, si así puede llamárseles, no son individuales, sino comunales. En épocas posteriores, el hombre ha intentado organizarse socialmente sobre la base de la posesión común de los bienes. Pero este tipo de comunidad ha sido resultado de una deliberación y de un programa, y ha sido implantado mediante una acción política en sentido estricto. Mientras que el *genos* no es resultado de una acción independiente; ni siquiera

el jefe del *genos* obra de este modo e impone su decisión en los demás miembros. Estos, lo mismo que él, son movidos por fuerzas que no guía todavía la razón, y que los arraigan a la χώρα, al terreno donde viven y donde tienen que ser sepultados cuando mueren. Esta vinculación a la tierra no es solamente de índole económica, como la que existe después, y aún en nuestros días, entre el campesino y la tierra que labora, aunque ésta no sea suya. Tal vez aún hoy subsiste algo del vago sentimiento religioso que une a los hombres a la tierra, como fuente de vida y destino del cuerpo en la muerte. La tierra es la materia por excelencia. Pero el hombre del *genos* está atado a ella por vínculos más sólidos, y tan efectivos, que su misma fuerza no ha permitido todavía que se desprenda de ellos la individualidad. La tierra y sus productos, el aire, el agua y los animales, junto con los hombres, constituyen de un modo homogéneo la unidad del *genos*. El daño que pueda recibir cualquiera de estos elementos, que nosotros consideramos distintamente, es inferido indistintamente a la totalidad del grupo; la acción reparadora de la venganza puede ser ejercida por cualquiera de sus miembros humanos. La solidaridad vital es tan completa, que no puede en vigor llamarse así, pues la auténtica solidaridad, que corresponde ya a la vida política, nace del concurso de las voluntades independientes, y es el justo término medio que equilibra el individuo y la comunidad.

En el *genos*, la tierra es pertenencia comunal intransferible. El jefe la administra, pero no puede cambiarla ni venderla, pues la familia entera está vinculada a ella por la vida y por la muerte. Los muertos deben ser sepultados en la χώρα que los ha alimentado mientras eran vivos; y este suelo donde yacen es pertenencia suya y de sus descendientes, quienes están obligados a guardarla y defenderla, de acuerdo con unas convicciones que exceden al interés económico de la posesión, y no han llegado todavía a la cualidad del sentimiento patriótico. Lo religioso y lo económico, en efecto, no han sido tampoco diferenciados en esta etapa de la vida humana. En otros términos, no ha nacido todavía la noción de propiedad en sentido económico; las cosas son, y el hombre *es* con ellas, pero no las posee. Para poseerlas, tiene antes que desprenderse de ellas.

La extensión del círculo del *genos* no altera el carácter de estos vínculos. El *genos* no vive nunca aislado; pero las relaciones que lo unen a otros dentro de la φυλή (tribu) son igualmente relaciones de consanguinidad, u otras simbólicamente análogas a éstas. En efecto, en el seno de la *phylé*, el vínculo de un *genos* con otro es el de parentesco, o el de posesión común del suelo (que equivale al anterior), o el que se establece entre los ὁμογάλακτες, o hermanos de leche, entre quienes la relación es tan íntima y efectiva como la de con-

sanguinidad; de hechos, los ὁμογάλακτες son hermanos por la sangre. La institución social resultante de estos varios tipos de hermandad se llamaba φράτρα (φρατρία, en dialecto ático, lo que corresponde al clan).[1] Los componentes participaban en las mismas devociones y advocaciones religiosas.

El territorio habitado por la *phylé* se llamaba primitivamente δῆμος.[2] Su jefe soberano era el rey, o βασιλεύς, en quien se unían y confundían las funciones de supremo sacerdote, caudillo militar y juez inapelable. Tal concentración de poderes en sus manos hubiera hecho del rey un ser extraordinario, si no hubieran concurrido en él las mismas condiciones de sujeción primitiva en que estaban sus subordinados; pero de hecho, el carácter mismo de sus funciones en el *demos* acentuaba aquella sujeción. En efecto, la acción suprema del βασιλεύς no tenía propiamente la autonomía del ser individualizado; de una parte, su origen mismo lo vinculaba a la divinidad; de la otra, su función directriz y protectora se ejercía como una representación de los dioses. La que pudo llamarse después acción política, no estaba en él distinguida todavía de lo religioso, ni los súbditos podían concebirla así. Su autoridad era tanto más absoluta, y aceptada con tanta mayor reverencia, cuanto menos elaborada era aquella distinción. Una vez que empezó a surgir en las mentes de los hombres, y que comenzó a derivar de ella una acción independiente, la soberanía absoluta tuvo que ser mantenida por el poder. Pero entonces quien la consigue y la ejerce ya no es el βασιλεύς, sino el τύραννος, el tirano; la existencia de éste sin embargo, presupone la de la ley, cuyos límites rebasa su poder, para bien o para mal.[3] En el antiguo *demos*, sin embargo, la voluntad de poder no ha surgido todavía.

La voluntad de poder nace de una conciencia de diferenciación entre los

---

[1] En Atenas, con el tiempo, la φρατρία fué una subdivisión bien marcada de la φυλή; asimismo, cada *fratría* contenia un número determinado de γένης (es decir, 30). Según la constitución de Solón, Atenas constaba de 12 fratrías, o sea de 360 *genes* o familias patricias. Pero ya entonces estas instituciones habían perdido su carácter primitivo. Más tarde aún, Clístenes introdujo otra reforma en esta organización social. Cf. ARISTÓTELES, *Athen. resp.*, 21.

[2] Este término pasa a significar, por extensión, la población de la *phylé*, y más tarde el elemento popular, contrapuesto a los εὐδαιμόνες y a los δυνατοί, es decir, a los ricos y los poderosos. Análoga dualidad de significaciones contiene para nosotros la palabra "pueblo".

[3] El título de tirano no se aplica nunca al βασιλεύς; en el principio, no llevaba ningún sentido peyorativo, pues pudo serle aplicado a Pisístrato, y en cambio no se le aplicó a los despóticos reyes de Persia. La evolución política hacia la democracia, sin embargo, determinó que la palabra adquiriese aquél sentido, con el cual la encontramos empleada ya en PLATÓN.

hombres, y esta conciencia es ya un paso importante hacia la individualidad. Cuál haya sido el fundamento de esa diferenciación en los tiempos primitivos, es cosa a la que sólo podemos referirnos conjeturalmente. Como quiera que ello fuese, el hecho aparece aun antes de constituirse la polis. En la vida primitiva de la *phylé*, la igualdad resultaba de la indistinción de sus miembros. El concepto de igualdad de derecho, por encima de las diferencias de hecho, no ha sido pensado todavía, porque todavía no han surgido aquellas diferencias. Pero pronto empiezan a surgir. El valor en el combate o la eficiencia en el trabajo, son excelencias desiguales de los hombres. La guerra de una *phylé* contra otra, con la frecuente absorción de la una por la otra, pone a los hombres en la desigual situación de vencedores y vencidos. La desigualdad origina la comparación, y ésta es uno de los permanentes estímulos del pensamiento. Ahora bien: el afán de poder no es ciego como los instintos, que pueden acudir a su fin sin colaboración deliberada del entendimiento. Por instintivo que sea también el origen de ese afán, su ejercicio requiere una valoración consciente de los medios y los fines; su origen mismo se encuentra en la operación intelectual de la comparación, fuente de todas las diferenciaciones. Así pues, el que es distinto pronto empieza a sentirse distinto. La conciencia del yo va unida a la conciencia de *lo mío*. Y en el momento en que surge esta conciencia, la primitiva unidad de indistinción empieza a resquebrajarse. Al principio, no se trata probablemente de una aguda conciencia individual de posesión y distinción; es una conciencia colectiva todavía: las clases se forman antes que los individuos, en el proceso de la evolución social. Pero cuando surge la conciencia de clase, está ya inspirada por la voluntad de poder. Este hecho se produce en torno a la vida de la institución primitiva que es la βουλή, o Consejo de los viejos.[4]

A este Consejo tenían acceso los jefes de todos los *gene* de la *phylé*, y de todas las *phylai*, cuando el reino incluía más de una. Su constitución era, pues, representativa, y su función deliberativa; a él acudía el *basileus* en busca de consejo o de aprobación de sus actos. Con el tiempo, sin embargo, cambiaron lo mismo su función que su modo de constituirse. La pertenencia a la βουλή se convirtió en un derecho, en una preeminencia y distinción, que recayó en ciertas familias predilectas, consideradas como nobles, las cuales proclamaban su remota descendencia de los dioses mismos. Al formarse de este modo una clase superior dentro de la comunidad primitiva, como es inevitable que ocurra en cualquiera, empezó a operar en ella la voluntad de poder. Y es acaso algo

[4] Esta especie de Senado se encuentra igualmente entre los romanos y entre los pueblos germánicos. En Atenas se llamó así todavía al Consejo de los 500 creado por la reforma de Clístenes. Cf. ARISTÓTELES *Athen, resp.*, 21.

más que una simple coincidencia el hecho de que el término βουλή, que designa, lo mismo que la palabra consejo, una pequeña asamblea y una guía o advertencia, significara además en griego la voluntad y el querer en el sentido de la determinación.

El ejercicio de la voluntad política ocurre más tardíamente en el ἀγορά, o Asamblea del pueblo. El carácter y las funciones de esta institución, su corporeidad misma, son más difusas que las de la realeza y la nobleza. De hecho, en su forma primitiva, la Asamblea puede apenas recibir el nombre de institución. Su reunión no se produce a tiempo fijo, sino cuando el rey la convoca; su misión no es siquiera deliberativa, sino que se reduce a escuchar, y a asentir en silencio o con entusiasmo a las decisiones tomadas por el rey con sus consejeros; finalmente, su constitución misma es la amorfa masa de todos los hombres libres, y como resultado de ello, la Asamblea no se distingue del ejército, pues los mismos integran la una y el otro, y es para finalidades bélicas que el rey, precisamente, suele convocar a la asamblea. Los primeros gérmenes de voluntad política en la Asamblea, que son los primeros de la democracia, fructifican en forma verbal. En cuanto la Asamblea tiene voz, aunque todavía no tenga voto, ha nacido ya en la comunidad del pueblo la voluntad de poder que disputa el de los nobles, y entonces la misma palabra δῆμος resalta la distinción, pues deja de significar la comunidad como un todo indistinto de hombres y tierra, para indicar en lo sucesivo "el hombre común" de la comunidad política. Con el tiempo, el δῆμος, o el hombre común, formará su propia aristocracia política, sucesora de la nobiliaria en el ejercicio del poder. Y es digno de notarse que el nacimiento ilustre de la voluntad democrática haya sido el único en que no participaran sino potencias humanas. La monarquía real y la nobleza reclaman el poder por vínculos religiosos. [5] Pero, para que el hombre común pueda reclamarlo, es menester que se haya desvinculado definitivamente, o sea individualizado; que haya formado en su conciencia la noción de su autonomía vital. El producto primero de esta conciencia no son actos, sino palabras: resultado más directo de la razón. La democracia, donde culmina en Grecia el largo proceso de individualización humana, es en efecto un producto más fielmente referible a la razón que los regímenes anteriores, los cuales no fueron, psicológicamente, sino preparativos de esta plenitud.

[5] La aristocracia, aún después de perdida su función política, conserva en la polis el espíritu de las viejas tradiciones, el recuerdo de sus orígenes divinos; y aunque se hayan perdido las prerrogativas inherentes, mantiene la τιμή, o sea el honor, correspondiente a la nobleza. Parte de esta *timé* la constituyen ciertas funciones o privilegios religiosos, adscritos a determinados *genes* de raíz nobiliaria, dentro de la polis. Véase GERNET, *Le génie grec dans la religion*, pág. 154.

3

Rey, Consejo y Asamblea, son los tres elementos primitivos de la comunidad griega, germen de todos los regímenes que se van sucediendo con los siglos en Europa. En Grecia, su ulterior desarrollo tiene ya lugar en la polis, que es la forma suprema de vida social creada por el espíritu helénico. A partir de ella, "se organiza históricamente el período más importante de la evolución griega... Sólo en la polis es posible hallar aquello que abraza todas las esferas de la vida espiritual y humana y determina de un modo decisivo la forma de su construcción... Describir la ciudad griega equivale a describir la vida de los griegos en su totalidad". [6] Pero esta descripción ha sido ya hecha, [7] y no importa ahora entrar en los detalles del proceso por el cual, durante la última etapa del período monárquico, los poblados dispersos fueron agrupándose en torno de la fortaleza real y constituyendo la materialidad de la polis. Importa, en cambio, que se anoten ciertas transformaciones que aquella simple agrupación material trajo consigo. En primer lugar, es probable que hubiera sido el rey quien decidiese concentrar a sus súbditos bajo su inmediato dominio y protección. Para él, la ventaja de esta medida era doble. De una parte, la nueva formación urbana, a veces rodeada de murallas, ofrecía mayor defensa contra los eventuales enemigos; mientras que, de la otra, facilitaba la acción inmediata de su gobierno. Pero, suponiendo que este movimiento de concentración hubiese tenido siempre el carácter de una acción deliberada por parte del rey, los resultados fueron en todo caso contrarios a sus designios, pues la polis causó con el tiempo el fin de la monarquía. La inmediatez con que se vive en ella respecto del soberano, lo despoja a éste paulatinamente de su carácter religioso; durante un tiempo, subsiste su autoridad, pero cuando llega la crisis carece del apoyo divino que al principio tuvo. El estado urbano tiende naturalmente a convertirse en república. [8] Además, al convertirse en ciudadano, el hombre pierde ese contacto inmediato con la tierra en que se fundaba el espíritu primitivo de la comunidad. En la polis nace la especialización profesional; el cultivo de la tierra pasa a ser considerado como un oficio entre otros varios, y se desvanece el sentido místico que tenía en la vida rural. La convivencia inmediata de los distintos *gene* provoca también el progresivo desvane-

[6] W. JAEGER, *Paideia*, I, trad. esp. de Joaquín Xirau, México, 1942; págs. 95-96.

[7] Véase G. GLOTZ, *Histoire Grecque, des origines aux guerres médiques*, I iv, Paris, 1925 y *La cité grecque*, Paris, 1928; FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*, Paris, 1864 (obra esta última que mantiene aún hoy muchos de sus méritos, pero que debe ser leída con cierto cuidado crítico).

[8] J. B. BURY, *A History of Greece*, I, 6. Esto ha ocurrido siempre con las llamadas ciudades libres, no sólo en Grecia.

cimiento del llamado espíritu de clan. Aunque la unidad del *genos* subsiste dentro de la polis como uno de sus elementos integrantes, las relaciones humanas se establecen ya de hombre a hombre, por encima de los límites del vínculo de sangre que las regulaba primitivamente. En otros términos, la polis es la forma de vida social que promueve definitivamente la individuación del hombre griego. La convivencia urbana desvanece el sentido de extrañeza que acompaña en principio a la relación entre miembros de *gene* distintos.

Sin embargo, no desaparece el espíritu de comunidad. Lo importante es que nace una comunidad nueva, más completa, y en la cual el hombre vive una vida más individualizada. Entre otras cosas, la polis promueve la unidad religiosa de sus habitantes.[9] Al concentrarse en una residencia común los jefes de los diferentes *gene* y *fratríai*, los distintos cultos locales se generalizan. Por otra parte, el hogar de la casa real se convierte en el hogar común; el fuego de este hogar conserva el carácter religioso que la personalidad del rey va perdiendo con el tiempo (hasta recuperarla en forma de mito, cuando ya la monarquía ha desaparecido). Y así nace en Grecia el culto de Hestia, que es el culto del hogar común, alumbrado en el πρυτανεῖον.[10] De hecho, no hay en Grecia verdadero espíritu de comunidad sino en la polis. Toda la literatura que pueda hacerse, en tonos más o menos nostálgicos, sobre la plenitud de la vida comunal y la inocencia del hombre primitivo, perdida por causa de su egoísmo y del afán de poder que desemboca en la acción política, está fundada en un error de perspectiva histórica. El hombre que vive en el *genos* primitivo no goza todavía en plenitud de la condición humana; no tiene él mismo la conciencia reflexiva de su propia vida comunal. Esta conciencia de comunidad se funda precisamente en la conciencia de la autonomía individual. No hay comunidad sin individuo. Concebir el llamado espíritu de comunidad, o bien como inocencia de la individualidad del hombre, o bien como renuncia a sus designios autónomos, equivale a menguarla del más alto de sus valores. La significación que tiene para la historia humana la aparición en Grecia de la política, es que en ella el hombre encuentra un objeto de dedicación superior a

---

[9] FUSTEL DE COULANGES, en su famoso libro *La cité antique*, sostiene que la religión del hogar y el culto de los antepasados son el origen de todas las formas de religión en Grecia, y que de las asociaciones formadas para aquel culto surgieron unas comunidades cada vez mayores, cuya última forma es, precisamente, la polis. Sobre esta tesis del origen religioso de la polis, cf. RHODE, *Psyché*, IV, 5, nota final.

[10] Del Pritaneo reciben simbólicamente su autoridad los magistrados, y es ahí donde residen y donde reciben a los embajadores extranjeros. Así, el término πρυτανεία pasa a designar en Atenas la presidencia periódica, dentro del Pritaneo, de los jefes de cada φυλή, y en general todo cargo público ejercido por rotación. Véase ARISTÓTELES, *Polit.*, VI 8, 1322b 26.

sus meros intereses particulares, pero que al mismo tiempo acentúa el valor de su acción como individuo. En otros términos, el bien de la comunidad se convierte en el ideal supremo de todo hombre, y es éste mismo ideal lo que constituye el vínculo más sólido de la nueva comunidad. Los viejos vínculos irracionales de la tradición se mantienen en ella todavía: vínculos de sangre y religión, principalmente. Pero la acción que ellos inspiran ha sido ya racionalizada. No se le ocurre al ciudadano griego que pueda haber ideal superior al de prestar el mejor servicio a la comunidad; pero en este servicio alcanza gloria, y en él se exalta, su propio ser. Tal es la diferencia que existe entre la tradicional noción de τιμή, adscrita a las leyendas del mundo heroico, y de cuyas prerrogativas goza la nobleza, y la nueva noción de τιμή que surgirá de la democracia, cuando la acción individual al servicio de la polis —con el pensamiento, con la palabra, con la victoria deportiva o con la militar— acarrea el honor y la fama. Sólo cuando esta transformación se ha producido, puede hablarse de un espíritu de comunidad; pues, en efecto, a su servicio directo pone el hombre las más altas capacidades de su espíritu individual, y estas mismas no entran en plenitud de función sino cuando son promovidas por los ideales *políticos* de la polis. Y tanto es así que, cuando dicho espíritu empieza a decaer, cuando el hombre rebasa el armonioso equilibrio entre individualidad y comunidad, y empieza a distinguir entre el beneficio propio y el interés común, todavía este mismo peligro de crisis crea una de las obras supremas de la cultura helénica. Sin duda, el móvil más poderoso del pensamiento platónico es el afán de restaurar el viejo espíritu de comunidad, quebrantado por la individualidad excesiva. Pero si en el *genos* primitivo no hay todavía plenitud vital, en cambio la situación vital de Platón —y también la de Demóstenes— está ya dominada por una amarga nostalgia. La verdadera plenitud helénica se produce en el Atica, y ocupa el período que va de Solón hasta Sócrates.

Desde los orígenes de la polis, allá por los siglos X y IX, hasta los días de Solón, ocurren en la vida griega muchos y muy diversos cambios. Tampoco es menester ahora analizar, siquiera a grandes rasgos, la evolución histórica de los distintos estados griegos. Pero si observamos su variado conjunto, de él se desprenden tres grupos importantes, en los que se dan tres distintas formas de vida y concepciones del hombre. Sus creadores son los jonios, los espartanos y los atenienses. Pero antes de entrar en el examen de cada uno, es preciso mencionar los rasgos de una evolución que les es común a todos.

4

LAS PRIMERAS VAGAS NOCIONES que elabora el pensamiento ético, están conectadas no sólo con la evolución religiosa, sino también con la social y política.

La idea de libertad es el nexo que une a lo político con lo religioso y con lo ético, en la transformación que se opera en la mente del hombre respecto de los tres. La conciencia de esta primera libertad que se alcanza con la propia individuación, no sólo pone en crisis el tradicional modo de relación del hombre con lo divino, sino también el de la relación con sus semejantes, en el seno de la comunidad. La individualidad, en efecto, no puede perfilarse en la conciencia humana sin plantear sobre una base nueva el problema de Dios y el problema de la autoridad, es decir, el problema religioso y el político. Y es simplemente el hecho de la acción autónoma del hombre lo que provoca que entren en crisis la acción divina y la acción política. Surgen entonces ideas nuevas paralelas: la idea de la responsabilidad ante los dioses, la idea de la responsabilidad recíproca entre el gobernante y el ciudadano. En la primera germina la ética, en la segunda el derecho. Y ambas alteran radicalmente la idea del hombre; o mejor dicho, con ellas brota, por primera vez, una verdadera idea del hombre, intelectualmente elaborada.

El primer efecto que produce el hecho de completarse la individuación, es precisamente el de resquebrajar aquella rústica unidad de religión, ética y derecho, que encontramos al principio indistintas, o confusas las unas en las otras. Para que esta disociación progresiva se origine, es menester que el hombre haya empezado a actuar en la vida con independencia y a sentirse dueño de su propia conducta. Mientras su vida toda es resultado del designio imperativo de los dioses, ética y derecho se resumen en la religión. Pero en cuanto aquel designio deja el menor resquicio abierto para la iniciativa humana, surgen entonces las nociones morales, aunque sólo sean derivadas del sentimiento religioso de responsabilidad ante los dioses y del temor de su castigo.

Ya en la *Odisea* se ha encontrado el testimonio de una primera noción de autonomía. Se trata del famoso pasaje (I 32 sigs.), en el cual Zeuz se lamenta de que los mortales acusen a los dioses de los males que ellos mismos se preparan con los actos que cometen contra el destino.[11] La significación que puede darse a este pasaje es clara. Al poner en boca de Zeus este lamento, el poeta revela que está ya en su pensamiento —y claramente también en el de sus oyentes— la noción de que la vida humana no es puro resultado de los designios divinos, sino que, por el contrario, entran también en ella los dictados de la propia voluntad. Pero el hecho mismo de que los mortales sigan

[11] Fué WERNER JAEGER quien llamó por primera vez la atención sobre el pasaje I 32 sigs. de la *Odisea* (en *Solons Eunomie*, "Sitzsungsberichte Berl. Akad.", 1926). Más tarde, G. PASQUALI volvió a prestarle atención en *La scoperta dei concetti etici nella Grecia antichissima*, "Civilta moderna", 1928. Finalmente, RODOLFO MONDOLFO aborda nuevamente el tema en *Moralistas Griegos*, Buenos Aires, 1941, págs. 11 y sigs. Cf. JAEGER, *Paideia*, I, trad. cit., pág. 162.

acusando a los dioses de los males que les aquejan en esta vida, revela además que la noción de autonomía está sólo empezando a formarse y no es todavía universalmente admitida, o clara para todos. En cualquier caso, ahí está expuesta la idea de que el hombre es responsable ante sí mismo de sus propias acciones, además de serlo ante los dioses.

Sin embargo, esta responsabilidad no lo convierte todavía, como se ha dicho, en el "creador de su propio destino".[12] Diríamos mejor que de puro destino que era antes, la vida humana va empezando a complicarse con la intervención del designio voluntario. Es decir: frente a la necesidad inexorable que es el destino, el hombre comienza a reaccionar por propia cuenta, y a percatarse de que por inflexibles que sean los límites en que debe transcurrir su vida, queda entre ellos margen suficiente para una acción autónoma. En cuanto al azar, que completa con el destino y el carácter el complicado tejido de la vida humana, el griego lo asimila por entero al destino. Para una mentalidad religiosa, lo azaroso se presenta como tan ineludible y necesario como el acto más auténtico de la providencia. La fuerza misma con que el azar se entromete en la concatenación de los hechos humanos, impide que pueda al principio desintegrarse de la necesidad que rige el orden de las cosas.

¿Cómo se concuerda la creencia en la necesidad o el destino, rector de la vida, y la noción de responsabilidad individual? En el citado pasaje de la *Odisea* se indica explícitamente que los dioses intervienen en la vida humana. La lamentación de Zeus proviene de que Egisto mató al Atrida y raptó a su esposa, a pesar de que el propio Zeus lo *había prevenido* por medio de Hermes. Egisto no atiende a la admonición, y expía su culpa con la muerte. Lo más importante ahí es que el hombre pueda actuar contra el destino (ὑπὲρ μόρον). ¿Es que el hacerlo infringe la necesidad, con lo que ésta quedaría anulada como tal? La νέμεσις divina ¿tendría entonces el mismo carácter que las venganzas humanas, sometidas al curso de las pasiones? Pero no es así; la *némesis* no es una venganza, cuando se trata de los dioses, sino una retribución o compensación, que adopta la forma de justicia suprema, la cual, por su misma índole inexorable, se integra como destino en el orden de las cosas. La admonición divina que recibe Egisto no es el dictado de un deber, ni tampoco el anuncio anticipado de lo que va a ocurrir. El dios "previene" al hombre, no le ordena; al mismo tiempo lo deja en libertad. Pero,

---

[12] MONDOLFO, *op. cit.*, pág. 13. Su afirmación, sin embargo, queda matizada más adelante en págs. 15 y sigs. (aunque ahí comenta pasajes de la *Iliada)* y particularmente en 28 y sigs., donde expone su interpretación de la μοῖρα como orden universal, que es la generalmente admitida.

al prevenirlo, le indica cuál será la consecuencia necesaria de su acto. El acto mismo no es necesario, sino libre en la elección humana; lo necesario son las consecuencias retributivas. Existe ya la autonomía individual, que es obra del carácter, frente al destino; y éste adopta la forma compensadora de la justicia. El acto delictuoso es evitable, no está determinado de antemano por la necesidad; pero, una vez cometido el delito, sus consecuencias se derivan con una necesidad inquebrantable. Siglos más tarde, esta situación vital de libertad humana ante la opresión, y el encadenamiento al destino justiciero, constituirá la materia que elaborará poéticamente la tragedia ática.

Μοῖρα significa la parte que a cada cual le toca, la suerte en el sentido de la buena o mala suerte; y por tanto, significa el hado o el destino, pero también el azar. Cuando la vida toda de los mortales está tejida con los hilos del azar y del destino, todo lo que sobreviene es un dón de los dioses, así sea benéfico como maléfico; y entonces la diosa Μοῖρα somete a su designio a los hombres, y hasta a los propios dioses.[13] Pero cuando el hombre descubre en sí mismo el poder de actuar libremente, aunque dentro de ciertos límites, el poder de la Μοῖρα no queda por ello desvanecido, sino transformado y reafirmado en la transformación. La Μοῖρα se convierte entonces en el símbolo de la limitación humana. Lo más singular de este proceso es que el hombre comienza a tener conciencia de sus límites precisamente cuando descubre su propia libertad potencial. La responsabilidad es la consecuencia de la limitación. No hay conciencia de responsabilidad donde no la hay de libertad; pero tampoco tiene libertad verdadera el hombre en cuya mente no ha surgido todavía la idea de su propia limitación. Y éste es justamente el hombre cuya vinculación total y cuya entera sumisión al destino, le impiden el discernimiento que el hombre individualizado puede ejercer entre lo que en él es necesidad, y el margen que ésta deja de libertad y autonomía.

La libertad de obrar, y el denuedo de aceptar la responsabilidad ante los dioses y su castigo, ha ensanchado el campo específicamente humano de la vida, y alterado en él la participación divina. Pero al mismo tiempo, y como una consecuencia necesaria, ha alterado el modo de las relaciones entre los hombres mismos. No sólo respecto de los dioses, sino también respecto de los hombres, hay libertad y responsabilidad. Y si el modo como los dioses intervienen desde ahora en la vida humana toma la forma de justicia, será también la justicia la que deba regir la vida humana y sancionar toda desmesura. Cuando las voluntades son libres, entran inevitablemente en pugna unas con otras. Por encima de su antagonismo reina no sólo la voluntad suprema de

[13] Cf. *Ilíada*, XVI 431 y sigs.

los dioses, sino la justicia laica, creada por los hombres mismos para moderar y nivelar los excesos que derivan de la multiplicidad de los designios individuales. La función que la idea de justicia tiene en la ética y en la política nacientes, deriva por tanto de esta transformación que sufre la vida religiosa al alterarse el modo de las relaciones del individuo con la divinidad.

En efecto, el hombre no tarda en descubrir también su capacidad interna de obrar *políticamente* con independencia. Para el hombre político, el poder del soberano se disocia progresivamente, si no de sus orígenes divinos, por lo menos de su inmediata y constante vinculación con la voluntad de los seres celestiales. Cuanto más laica se hace la relación política, tanto más libre se siente el hombre de formarla según su propio querer y entender. Lo paradójico del caso es que la disociación se produzca primero entre príncipes que entre los confiados a su soberanía (pues tal parece que el cinismo de los jerarcas anteceda siempre a la revuelta de los sometidos). La disculpa que el poeta de la *Ilíada* pone en boca de Agamenón, cuando éste culpa a Zeus y a la Moira y a las Erínias de su enceguecimiento el día en que arrebató a Aquiles su tesoro,[14] es la primera muestra de cinismo político de que existe testimonio en la historia. La política como tal nace justamente de esa disociación respecto de lo religioso.

Pero la disociación no es completa desde el principio. La transformación de los vínculos humanos altera asimismo, pero no destruye, los vínculos religiosos. El destino no es ya tanto el curso prefijado de los actos, cuanto la sanción que ellos ameritan consiguientemente. Pero al convertirse así en justicia retributiva, no pierde su carácter esencial, que es el de necesidad. La retribución es ahora tan ineludible como era antes completa e indiscriminada la sumisión a los designios prefijados.

Es natural que al aproximarse la noción de μοιρα a la noción de δίκη,[15] o justicia, el destino mismo se diversifique. Y es extraordinariamente sig-

---

[14] *Ilíada*, XIX 85 y sigs. (pasaje comentado por PASQUALI y por MONDOLFO, quienes, sin embargo, lo interpretan literalmente, como indicio de una conciencia sincera de irresponsabilidad por parte de Agamenón. Aunque la ironía no sea todavía una cuerda que vibre en la lira homérica, no me parece aventurado suponer que el poeta no hubiera puesto esa disculpa en boca del propio Agamenón, como respuesta a los reproches de los aqueos, si no hubiese querido dejar en el ánimo de los oyentes alguna duda sobre la auténtica validez del argumento. En cualquier caso, si los lectores de hoy mantienen esta ingenua convicción, los aqueos del poema parece que se quedan con las dudas).

[15] Concepción de la *moira*, o destino, como θεῶν ὄπις, es decir, como venganza o retribución de los dioses por la transgresión de sus leyes. Cf. MONDOLFO, *op. cit.*, pág. 28.

nificativo que esta diversificación se efectúe en el sentido de la temporalidad, siendo como es ésta la fundamental limitación del hombre, y siendo la conciencia de sus límites el primer resultado producido en el hombre por su recién descubierta autonomía. En efecto, la Μοῖρα, que es al principio una diosa singular, se convierte posteriormente en las tres Μοῖραι (las parcas de los romanos). La una Κλυθώ o la hilandera, es la que tiene los hilos de la vida en el presente; la otra Λάχεσις o la distribuidora, es la que cuida del pasado; la tercera Ἄτροπος o la inflexible, tiene a su cargo el futuro. La sombra de la muerte siempre inminente acompaña a esta noción de la vida que se vive en un presente limitado por los umbrales del pasado y el futuro. La muerte es la definitiva retribución que se reserva la inexorabilidad de la *moira* Atropos, celadora del futuro.[16] Y no parece que se haya prestado la necesaria atención al hecho de que la formación primera, y la evolución en la conciencia humana, de las fundamentales ideas morales, esté en relación con la temporalidad del hombre. De hecho, esa evolución corresponde a la formación misma del hombre como ser individual. La plenitud humana la consigue el hombre cuando empieza a vivir como un ente histórico, en el doble sentido de la expresión, o sea como agente creador de la historia y como ente sometido a la temporalidad.[17] Para ser ente histórico es preciso que haya adquirido su independencia de acción, la autonomía de su designio; y éstas se alcanzan plenamente en la vida política.

Estos gérmenes primeros, latentes en la individualidad humana, contienen en potencia el futuro desarrollo del derecho, de la filosofía política, y de la cosmología que concibe al universo como un orden integral. La ley y la sabiduría de los proverbios afirmarán la virtud de la mesura, cuyo origen se esconde en la conciencia religiosa de que no es admisible contravenir los dictados de la *moira*, pues sus leyes no escritas decretan una inexorable compensación que restaura la armonía perturbada. De parecida manera, esta misma idea inspirará la concepción filosófica de un universo *físico* ordenado y regulado por leyes. Las leyes escritas de la polis son, por tanto, resultado de un afán racional de acomodar la vida de relación entre los hombres al orden general del universo, concebido primero religiosamente, y luego filosóficamente. De este modo surge, pues, la idea del cosmos humano, paralelo al cosmos natural. Y aunque este microcosmos no es todavía el individuo radicalmente desvinculado de todo, residente en su propia solitaria intimidad,

---

[16] Véase más adelante (cap. IV), el comentario sobre la función cosmológica del tiempo en la filosofía de Anaximandro.

[17] Véase Nicol, *Situaciones Vitales*, México, 1941, cap. I.

el microcosmos de la comunidad humana se opone ya al cosmos físico como algo de naturaleza diferente. Lo humano constituye un mundo aparte. Ya el hombre se ha independizado de lo natural, hasta donde se lo permite su destino, pues la presencia de lo físico en su ser mismo, que lo condena a las limitaciones de temporalidad y espacialidad, originan en su espíritu un problema que la filosofía hereda más tarde, y del que no puede abstraerse el hombre mientras filosofe: el problema de su constitucional dualidad interna.

En cuanto al hecho histórico del derrumbe de la primera civilización jónica bajo la presión de los reinos asiáticos, y el consiguiente obscurecimiento de las nociones morales, o de nuestras noticias sobre su evolución, no nos obliga realmente, como sostienen algunos autores, a dar un salto desde Homero hasta Esquilo para encontrar de nuevo este filón. Además del testimonio de la poesía lírica, aducido y comentado por Jaeger, [18] el de las máximas de los siete sabios nos ayuda a restablecer la continuidad, como veremos más adelante.

5

Cuando Homero compone la *Ilíada* en tierra jónica, ya las civilizaciones griegas del Asia Menor, llevan siglos de desenvolvimiento. La migración de los griegos hacia las islas y costas del Egeo oriental, promovida por la invasión de los dorios, originó la primera gran cultura del mundo occidental, si así puede llamarse la que por primera vez hace de la palabra el instrumento supremo de la expresión artística. Las circunstancias históricas y geográficas de la cultura jónica, que determinan en gran parte sus caracteres peculiares, fueron las más favorables para una promoción de la individualidad. En una emigración, el hombre se queda desprovisto de aquellos apoyos y facilidades que le deparaban antes la familiaridad de todas las cosas, la seguridad de los hábitos adquiridos y hasta los vínculos de la tradición. Las tradiciones atan, pero al mismo tiempo guían, pues la misión que cumplen para el hombre es la de confortarlo con la esperanza de que el futuro será siempre una imagen del pasado. Una vez desarraigado, y teniendo que enfrentarse a situaciones nuevas, el emigrado siente la necesidad de forjar el futuro con su propia acción. Entonces despiertan en él aquellas facultades que mantiene el hombre en potencia o en reserva, las cuales le permiten cuidar de sí mismo y atender a la novedad del presente. Esta transformación pudo efectuarse en el ánimo de los griegos que optaron por eludir la convivencia con los

[18] *Paideia*, I, trad. cit., libro primero, *passim*.

dorios y fundaron las colonias jónicas; la civilización de fines de la época heroica, cuyo recuerdo llevaban consigo hacia oriente, era ya bastante evolucionada. En cualquier caso, las nuevas condiciones de vida cooperaron a acelerar el proceso.

En efecto, el carácter insular y costero de las nuevas fundaciones hizo de sus pobladores un pueblo de comerciantes y marinos. Ambas actividades son de las que más requieren y promueven la iniciativa individual, y al mismo tiempo el sentido de cooperación. Pero esta cooperación se establece sobre la base de unas técnicas intelectualmente elaboradas, que ya nada tienen en común con el fondo irracional y primitivo de la comunidad indistinta de todos los seres. La práctica del comercio pone al hombre en una situación contractual con sus semejantes; el interés individual es el aliciente del intercambio que se estipula en el contrato. Para alcanzar la ganancia, el comerciante tiene que anticipar y proyectar, tiene que planear el futuro y poner al servicio de su plan esas mismas facultades intelectuales y volitivas que luego, al ensancharse aquellos intereses, actúan en la lucha de los partidos políticos. Ya sea en su forma económica, o en su forma política, el afán de poder es un factor de independencia individual; una y otra forma se distinguen por la materialidad de sus objetivos, pero son las mismas capacidades vitales las que se requieren para alcanzar el poder en una y otra forma. En todo caso, cuanto más aumenta la acción en el hombre, tanto más vivo es su sentido de la temporalidad —y por consiguiente de la individualidad. Pues el requerimiento fundamental de la acción es la anticipación del futuro, la elaboración de proyectos, con los cuales el hombre se desarraiga de los hábitos tradicionales, de las formas de vida ya establecidas, regulares, y vigentes para toda la comunidad. El comerciante no sólo es individual por razón del interés que guía su acción, sino porque debe proyectar el futuro, y para él no puede haber un mañana que reproduzca sin alteración el hoy o el ayer. La anticipación de la ganancia, la previsión del azar, el cálculo de los riesgos, mantienen su presente en una constante tensión, y afirman su independencia en la medida en que le hacen sentirse responsable de su propia acción. Y cuando el comercio se hace por la vía del mar, todo esto se acentúa todavía. La frecuentación del mar hace a los hombres liberales; los viajes avivan su espíritu crítico. [19]

El afán de aventura, además, no les faltó a los griegos, lo mismo a los del continente que a los coloniales. Unos y otros anduvieron fundando nue-

[19] Véase HERODOTO, I 26-30, donde, hablando de Solón, se asimila el afán de ver cosas viajando a los orígenes mismos de la filosofía. José Gaos ha llamado la atención sobre la singular significación de este pasaje (*Antología Filosófica*, México, 1940; págs. 67 y sig.).

vas *ciudades* griegas por las costas del Mediterráneo, y a través de los estrechos, por el Mar Negro, hasta bien entrado el siglo VI a. C. Ciertas condiciones políticas y económicas favorecieron este movimiento de expansión. Las últimas etapas de la monarquía trajeron un aumento de poder de las aristocracias, ante el cual, no pudiendo todavía prevalecer políticamente, los ciudadanos libres optaban muchas veces por emigrar (de hecho, con el advenimiento de la democracia disminuyeron o cesaron las emigraciones). Por otra parte, el régimen de posesión familiar de la tierra producía casos abundantes de desheredados, para quienes las colonias ofrecían las perspectivas de una vida mejor.[20] Y así fué como en las colonias se estableció por vez primera la institución de la propiedad individual de la tierra. Esta innovación no dejó de influir en las ciudades de la Grecia continental, de donde provenían los colonos. (Esta influencia se ejerció en otros respectos, hasta el punto de que, particularmente en el caso de los jonios, fueron las colonias y no la madre patria, el centro de la cultura griega hasta el auge de Atenas). Ahora bien: la posesión individual de la tierra, con el subsiguiente derecho de venderla y comprarla, trae consigo una relación con ella enteramente distinta. La vinculación con ella es de índole volitiva, ya enteramente intelectualizada. No se concentran en la tierra todos los fines de la existencia humana; en vez de un fin, se convierte en un medio para el hombre, del cual éste dispone con libre albedrío.[21]

El movimiento griego de expansión a través del mar, iniciado durante las monarquías, se acentúa todavía cuando éstas, hacia el siglo VIII, empiezan a declinar y a desaparecer. Y es significativo que la transformación política que originó el ocaso de la *basileia*, prolongara deliberadamente —y ya no por compulsión externa— aquella acción colonizadora; ambos fenómenos representan una acentuación de la individualidad en la vida humana, lograda por medio de la política. En efecto: el ocaso de las monarquías y la aparición de las repúblicas derivan de una primera disociación de la comunidad social. Esta disociación se ha ido efectuando en la polis y es la consecuencia de la nueva vida urbana. En ella, la iniciativa individual, respecto del manejo de los asuntos comunes, encontraba un campo más propicio. Correlativamente, la autoridad iba perdiendo el carácter de los tiempos primitivos y la garantía de su pervivencia se fundaba ya tan sólo en el acier-

[20] Sobre esta cuestión, véase P. GUIRAUD, *La proprieté foncière en Grèce*, 1893.

[21] Véase, sin embargo en HESIODO *(Obras)* ese singular apego a la tierra que sienten todavía hoy, en días de cultivo mecanizado, los campesinos de muchas partes del mundo. Y todo parece indicar que, en la Beocia del siglo VIII, Hesiodo poseía ya a título individual la tierra que trabajaba (aunque bajo el más riguroso dominio feudal).

to. Cuando éste no se producía, la discrepancia y la crítica empezaban a manifestarse. Esto es el nacimiento de la política en sentido propio. Pero es natural que las voces discrepantes surgieran de aquel grupo social que ya Homero nos presenta constituído como una clase aparte, consciente de su excepcionalidad y rango: la nobleza. Ella es la que ocupa el poder cuando las monarquías decaen, y la que constituye las repúblicas aristocráticas.

La historia no conserva los detalles de este proceso revolucionario. Sabemos, sin embargo, que fué general, aunque no uniforme. En unos casos la nobleza se apoderaría del gobierno por la violencia, en otros por la intriga; en unos la nobleza actuó con acuerdo unánime, en otros —como en Corinto—, había escisión entre los nobles mismos, y el nuevo régimen sería una oligarquía de la facción triunfante. Finalmente, en ciertos estados la institución monárquica, aunque menguada en su poder, sobrevivió al movimiento, como en Molosia y en Esparta. En cualquier caso, los nuevos regímenes, por la integración misma de su gobierno, implicaban la necesidad de recurrir a la reflexión y a la determinación políticas, en vez de abandonarse, como antes, a las vías ya trazadas de la tradición. Y una de las determinaciones de la aristrocracia, adoptada ya deliberadamente y mantenida de un modo sistemático, fué la de proseguir la obra colonizadora iniciada en tiempos de la monarquía. [22]

En el ambiente de las colonias orientales, beneficiado por la prosperidad, fué creada la primera forma literaria de la expresión individual: la poesía lírica. [23] Tanto como la vida política, y en relación con ella, esta poesía manifiesta el grado y los matices que ha tomado ya entre los jonios esa individualidad. La evolución política, la de las nociones morales y religiosas, la aparición de nuevas formas literarias al lado de nuevas formas de vida, expresan conjuntamente el proceso de la formación del hombre. Si en la poesía lírica se nos ofrece una nueva idea del hombre, podemos con certeza colegir que en los otros aspectos culturales aparecerán igualmente signos o indicios de la novedad. La cuestión es entonces descubrir la raíz original y la significación común de los diversos indicios. Cuestión que no es difícil, pues si todas las creaciones culturales, y cuanto el hombre hace y dice, son expresión de su ser o modo de ser, la aparición de una nueva forma expresiva revelará

[22] Sobre otras novedades introducidas como consecuencia del régimen aristocrático, véase más adelante, en este mismo capítulo.

[23] Textos en THEODOR BERGK, *Poetae Lyrici Graeci*, Leipzig, 1882, y E. DIEHL, *Anthologia Lyrica Graeca, Teubner, Leipzig*, 1925. Traducción: B. LAVAGNANI, *Nuova Antologia della lirica greca*, Torino, 1932; E. ROMAGNOLI, *I poeti lirici greci*, 4 vols. (el IV, Bologna, 1935); G. FRACCAROLI, *I lirici greci*, 2 vols. (el I, Torino, 1910; el II, 1913); J. M. EDMONDS, *Elegy and Iambus*, 2 vols. (texto y trad., Col. Loeb, Londres, 1931).

evidentemente un cambio en su modo histórico de ser, o sea en su situación *vital histórica*. Concebida esta situación como una integridad unitaria, es también patente que su conjunto todo revelará la importante alteración de uno de sus componentes. En el caso actual, todos se han ido alterando uniformemente.

La evolución de las formas literarias no es independiente de lo que en ellas se expresa, ni de la mentalidad que las produce. Hay entre el hombre, lo que él siente y piensa, y el modo cómo expresa su experiencia, una interconexión indisoluble. La aparición de una nueva forma, o la modificación de otra ya consagrada, no es resultado de un puro artificio. Mejor dicho, lo que el fenómeno tiene de artístico, de artificial o facticio, su aspecto técnico, es expresivo de algo más interno y substancial. Las formas artísticas no evolucionan independientemente y por sí solas, sino correlativamente a las evoluciones que experimenta el ser creador de formas que es el hombre, y en conexión de sentido con ellas. En resumen: el hombre que se expresa líricamente no es el mismo que unos siglos antes se expresaba épicamente. Sus experiencias son distintas, su circunstancia social y cultural ha cambiado, las cosas que tiene que decir son diferentes, y por esto emplea otras formas expresivas.

Tomando como punto de referencia la epopeya, la aparición de la lírica jónica señala la crisis del mundo heroico y de la moral aristocrática, el sentido individual de la experiencia humana, la aparición del humor, con la consiguiente alteración del sentimiento trágico de la vida; en fin, un nuevo sentido de la vida y de la muerte.

La crisis del mundo heroico no sólo se manifiesta, de un modo negativo, en la creciente disminución de su vigencia, sino también, positivamente, en el modo como es evocado. Cuando Arquíloco compone frases de corte heroico, y usa expresiones al estilo homérico,[24] su evocación es puramente literaria, como la de un hombre docto en letras, que conoce y acaso reconoce las virtudes del pasado, pero que se siente igualmente dispuesto a pasarse sin ellas.[25] Su vigencia no ha desaparecido enteramente, sin embargo; en realidad, las virtudes político-heroicas de la epopeya son permanentes en la cultura griega, e irán cobrando fuerza renovada con la sucesión de los cambios políticos. Pero, con el tiempo, ya no serán los nobles sus depositarios exclusivos, y al pasar de una clase social a otra, se alterarán sus matices y su intención; una gran parte de la filosofía ática tendrá precisamente el objetivo de man-

[24] Frags. 2 y 3 (DIEHL).

[25] Cf. el famoso frag 6 (DIEHL), donde relata en tono humorístico un episodio, a su vez poco heroico, de su propia vida, y cuya moraleja es: más vale que se diga aquí corrió que aquí murió (casi en estos mismos términos).

tenerlas vivas. Esta primera crisis que ahora sufren, y de la cual es signo la poesía jónica, especialmente la de Arquíloco, es debida a varias circunstancias peculiares. En una civilización como la jónica, cuya prosperidad se funda en el trabajo y no en la guerra, y donde hasta los nobles se hacen mercaderes, el poder político no puede mantenerse a esa altura y distancia que provoca la reverencia del demos; la misma ocupación privada de los nobles les impide el ocio suntuoso de la época heroica, sólo turbado por las gestas bélicas. La antigua exaltación de sentimientos se mitiga cuando la mente está ocupada predominantemente por los cálculos del interés. Y aunque subsista la admiración por las virtudes antiguas, hay más ocasión de admirarlas que de ejercitarlas, y se consideran más como ejemplos y modelos que como realidades vivas del presente.

La aparición del humor es un indicio de la individualización de la experiencia humana al que no se ha prestado la atención que merece. Respecto de la individualidad, la poesía jónica no sólo es importante porque en ella —como todo el mundo señala— el hombre empieza a hablar de sí mismo y a comunicar la intimidad de su experiencia, sino también por el modo como lo hace. Evidentemente, el hablar de sí mismo revela en quien lo hace la *posesión* de sí mismo, su previa diferenciación respecto de lo demás y de todos los demás. Al decir *yo*, el poeta se constituye en un mundo aparte y se enfrenta como tal a la totalidad del mundo. Sus vínculos con este mundo circundante son muy sólidos todavía. En realidad, nunca ser humano alguno puede dejar de encontrarse en situación vital, es decir, en relación y por tanto en dependencia con lo que no es él, por radicalmente acentuada y solitaria que sea su individualidad. En el caso de los jonios, y en el de los griegos todos, los vínculos del ser humano con lo que le rodea son todavía más fuertes que los del hombre cristiano y los del hombre moderno.[26] Pero lo importante aquí es que aparezca por vez primera entre ellos una expresión literaria del yo y que, a mayor abundamiento, esta expresión presente a veces los matices del humor.

Psicológicamente, el humor es un modo de relación distintiva. El sujeto del humor se contrapone al objeto, mediante una diferenciación cuya forma misma es el humor. Pero lo que está por debajo de esa forma de distinción, lo que la hace posible fundamentalmente, es una previa comprensión racional del objeto y de su relación con quien emplea el humor. En un mundo donde las relaciones humanas no han sido todavía intelectualizadas, el humor no es posible, en ninguna de sus formas. Comprender es desvanecer el misterio de las cosas, y por consiguiente, destruir o reducir, por lo menos, esos sentimientos

[26] Cf. JAECER, *Paideia*, I, trad. cit., págs. 145 y sigs.

que el misterio, la extrañeza, la distancia de incomprensión, producen en *nosotros*: el terror, el espanto, la reverencia sumisa, la perplejidad, la sorpresa, y hasta en cierto grado la devoción, la admiración y la obediencia. Comprender es acercarnos a las cosas distinguiéndonos de ellas. Desvanecido su misterio, podemos sonreír de ellas, por inexorables que sean y perjudiciales a nuestro bien. Podemos hasta sonreír de la muerte y del destino, siempre que se nos aparezcan desnudos a la luz de la razón.

Pues bien; lo que hace el griego es precisamente ir desnudando a las cosas en la operación de comprenderlas. En ella, se efectúa una interconexión del entendimiento y los sentimientos, mediante la cual éstos empiezan a adquirir su propia lógica, por primera vez en la historia de nuestro mundo. Esta lógica de los sentimientos es un saber, o se funda en él; principalmente es un saber del hombre. El hombre aprende a conocerse a sí mismo desvaneciendo el misterio de las cosas que lo rodean, y reduciendo su extrañeza respecto de ellas. Cada cosa ocupa su lugar, y el hombre tiene al fin su lugar propio y preciso entre las cosas: su puesto en el cosmos. Tal vez esto origina un nuevo tipo de tragedia para el hombre; pero la vieja tragedia de la incomprensión queda desvanecida al *normalizarse*, o sea reducirse a esa figura del entendimiento que se llama norma. La poesía jónica representa la normalización definitiva de la vida y de la muerte.

Esta normalización tiene un carácter pesimista. Uno de los temas dominantes de la poesía jónica es el de la inevitabilidad e inminencia de la muerte; su tema complementario es el de la limitación de la vida, sometida a un destino que altera los designios humanos. Pero la comprensión le permite al hombre aceptar su destino, y hacerse superior a él, por tanto, en una cierta medida. La plenitud de vida de los jonios, y de ese jonio típico que es Arquíloco, es el resultado de aquella aceptación. Se acepta la muerte, y por ello se acepta la vida, con toda la plenitud que ella pueda ofrecer, y el hombre pueda alcanzar, luchando por mantener el máximo de independencia que le es posible dentro de los límites infranqueables de la *moira*. En este cuadro de vida, la sonrisa es ya posible, y brota casi espontáneamente, como en la faz del niño que identifica a la luz de su cuarto el mueble que le había parecido un fantasma cuando el cuarto estaba a oscuras. Pero en esta sonrisa hay un poco de humillación; el hombre adulto sonríe sobre todo de sí mismo al desvanacer a la luz de la razón sus temores pasados y comprender la inestabilidad de su confianza en sí mismo. En la raíz del humor, hay un sentimiento de desilusión o desengaño, componente de toda sabiduría de lo humano. Por esto, tiene una significación más profunda aún que su espíritu satírico, la capacidad de Arquíloco de no tomarse a sí mismo demasiado en serio. Toda forma de humor es una crítica,

en el sentido literal del término; en el humor satírico, la crítica es manifiesta, y expresa agresivamente la distinción entre el sujeto y el objeto de la sátira. Pero cuando el humor se revuelve contra uno mismo, la operación psicológica es ya de una mayor complejidad y sutileza; pues entonces se efectúa un desdoblamiento interno que permite reunir en un solo hombre el objeto y el sujeto del humor. En la intimidad misma del ser, se distingue la dualidad homogénea de dos *yos*, uno de los cuales se enfrenta al otro con la crítica, siendo los dos uno y el mismo. La tragedia de esta desaprobación interna, y la dualidad que ella revela, se supera con el humor, cuando uno de los dos reabsorbe al otro con una sonrisa, reintegrándolo en la unidad de una aceptación resignada. Que esta resignación, y la forma de humor que la expresa, incluya una nueva manera de tragedia, sea de hecho un nuevo sentimiento trágico de la vida, es una cuestión distinta. Pero en este mismo sentimiento trágico de la intimidad se revela una forma de vida más refinada y compleja. El humor es antiheroico, como dice Nietzsche; pero hay tal vez, recóndita en el fondo del humor de sí mismo, una nueva forma de heroísmo íntimo, cuya esencia es la renuncia y la aceptación valerosa de lo que queda después de ella. Pues en ese fondo del humor hay también como una afirmación de la vida *a pesar de todo*: a pesar de que viene después de una aceptación de la muerte.

La reflexión sobre la muerte domina entre los poetas jonios de un modo latente, y a veces expreso, toda su concepción del mundo y de la vida. Es su idea de la muerte lo que le da al hombre idea de su puesto en el cosmos. De hecho, la noción misma de cosmos no aparece en la mente humana sino cuando el hombre empieza a meditar sobre sí mismo y sobre el lugar que le corresponde entre todas las cosas. Que la noción de cosmos sea de índole filosófica, o que contenga el germen de la filosofía, es cosa que ya nadie olvida en nuestros días. Pero siendo como es un cosmos antropocéntrico, y habiéndose originado por un pensamiento del hombre sobre sí mismo, el estudio de su primera aparición nos revela los orígenes antropológicos de la filosofía; nos descubre que las hipótesis cosmológicas de la filosofía que llamamos física, no hubieran podido producirse sin esa previa reflexión que llevaron a cabo los poetas sobre la relación vital del hombre con las cosas y los dioses. Tales de Mileto no se explica sin Arquíloco.

¿Y cuál es el puesto del hombre en este cosmos? El que le asignan los poetas está determinado por el sentimiento que ellos tienen de la sujeción del hombre, y al mismo tiempo de su libertad. El destino, bajo forma de voluntad divina, deja al hombre rodeado de limitaciones. La primera de ellas es la muerte. Hay que vivir contando con ella, pues no sólo es inevitable, sino imprevisible, y por tanto siempre inminente. La inminencia de la muerte realza

entre los jonios el valor de la vida. No hay entre ellos misticismo alguno. La muerte se acepta como se aceptan las penas y fatigas de que están hechas todas las cosas humanas.[27] "Zeus tiene el fin de todas las cosas, y hace con ellas lo que quiere", dice Semónides de Amorgo; y añade: vivimos los días como vienen, aunque no sabemos de qué modo Dios los terminará, y sin embargo no perdemos la esperanza; pero nadie se libra de males.[28] ¿En qué se funda esta esperanza, tan constantemente defraudada durante la vida, y limitada tan definitivamente por la muerte? En que al hombre le queda todavía un angosto campo de libertad, y la posibilidad de la ocasión en que confluyan favorablemente los designios divinos y los suyos propios. La concepción pesimista del mundo inspira paradójicamente una actitud vital positiva: la aceptación de la muerte y del destino es la que da sentido a la vida. Pero este sentido es hedonista: la vida tiene que ser vivida como una compensación de la muerte. Esto explica el afán de goces sensuales de hombres como Arquíloco y Mimnermo, que se nos presentan, por otro lado, tan poseídos de sabiduría humana. "... Pues mi llanto no podrá curar mi herida, ni podrá empeorarla el andar en busca de fiestas y alegrías", exclama Arquíloco refiriéndose a su duelo por la muerte de su cuñado en un naufragio.[29] No hay hombre alguno al que Zeus no depare múltiples infortunios, dice Mimnermo; pero en otro lugar: "¿Qué vida, qué alegría encontraríamos sin la dorada Afrodita?"[30] La sabiduría humana se muestra en la serena aceptación de las limitaciones: no quiero riquezas —afirma Arquíloco—, ni envidio las obras de los dioses, ni tampoco anhelo ser tirano: estas cosas están lejos de mis ojos.[31] No hay desmesura frente al destino: ni protesta, ni afán insensato de torcer sus dictados. "Si está siempre lamentándose de sus infortunios, ningún ciudadano se divertirá en las fiestas".[32] Es precisamente por una curiosa reversión de los términos que la sabia conformación con el destino origina el afán de placeres. La procacidad con que a veces se expresa Arquíloco, y la delicadeza sensual con que en otras ocasiones evoca la belleza del cabello que cubre a medias unos hombros y unos senos,[33] pudieran ambas dar idea del carácter desmedido de ese afán. Pero, en el fondo, tampoco en esto hay desmesura. No se trata aquí, ni tampoco cuando la pasión que lo anima es el odio, de un impulso arrebatado y sin guía, sino de una idea de la vida como compensación de la muerte. La misma limi-

[27] ARQUÍLOCO, frag. 14 (DIEHL).
[28] Frag. 1 (DIEHL).
[29] Frag. 10 (DIEHL).
[30] Frags. 2 y 1-3 respectivamente (DIEHL).
[31] Frag. 22 (DIEHL). Cf. JAEGER, *op. cit.*, págs. 143-144.
[32] ARQUÍLOCO, frag. 7 (DIEHL).
[33] Frags. 25, 26 y 39 (DIEHL).

tación de la vida autoriza esta expansión, cuando la ocasión es propicia. El mismo comedimiento ante el destino es la razón que justifica la búsqueda del placer. Su medida está siempre presente en la conciencia, por excesivo que resulte externamente. No importa cuanto podamos hacer, el goce está intrínsecamente limitado y medido por la naturaleza de las cosas humanas, designada por los dioses. Así, en Mimnermo, el tema de la brevedad de la vida, que tanto prestigio adquirirá en la filosofía estoica, toma el carácter de una lamentación, en vez de una consolación. No lamenta, sin embargo, que la vida misma sea breve, sino que la vejez anule la capacidad de goce. El sabio estoico que medita sobre la brevedad de la vida, intenta con ello restarle valor y templar su ánimo para esperar la muerte y hasta para desearla. Mimnermo, en cambio, siente que el valor de la vida se acentúa por ser breve, pero piensa que sin goces la vida no es vida verdadera, y el deseo de la muerte lo formula para cuando se agote en él la capacidad de gozarla.[34]

La meditación sobre la muerte plantea al hombre el problema de una opción fundamental para la vida. Ascetismo y hedonismo, en cualquiera de sus formas y bajo cualquiera de los nombres que adoptan en el curso de la historia, son los dos caminos vitales divergentes que ofrece esta situación. Cada uno de ellos conduce a una forma de vida. Pero cuando este camino y esta forma se toman reflexivamente, la elección contiene esencialmente algo más que una decisión voluntaria: contiene el germen de una filosofía. La poesía jónica refleja sin duda las condiciones particulares de un estado social y de una mentalidad difusa en el ambiente. Pero no se limita a ello; la misma elaboración poética de la experiencia humana implica ya un grado de reflexión sobre ella, a partir del cual sólo media un paso hasta la elaboración conceptual, cuya forma de expresión será la prosa.

La adquisición de la conciencia propia por el hombre, con la consiguiente responsabilidad en la conducción de su vida, le va ofreciendo sucesivas dualidades internas, de las que se derivan otras oposiciones externas. Como ya se anticipó en el capítulo anterior —y se verá con más detalle al hablar del orfismo—, la experiencia dionisíaca escinde la unidad del hombre y presenta la dualidad de cuerpo y alma. La evolución de las nociones morales presenta al hombre la dualidad destino-carácter. El humor de sí mismo implica otra dualidad cuya forma es la discrepancia consigo mismo. La oposición hedonismo-ascetismo presenta una dualidad de los caminos de la vida: modos contrapuestos de enfrentarse con ella afirmándola o negándola. Y cuando todas

[34] La vejez es peor que la muerte (frags. 4-10, DIEHL); la juventud es breve (frags. 1-3, 5, etc., DIEHL); la muerte es mejor que las aflicciones de la vejez, por lo que pide a los dioses, que le envíen la muerte a los 60 (frag. 6, DIEHL).

estas situaciones empiezan a expresarse con palabras, la palabra misma se ofrece como una radical ambigüedad. La primera forma literaria de esta ambigüedad es la fábula.

Un siglo antes que Esopo, y una generación antes que Semónides, Arquíloco inicia el empleo de la fábula para satirizar los vicios de los hombres, quienes adoptan en ella el aspecto de animales. Es ésta una forma de humor moralizante, cuyas implicaciones revelan otros aspectos de la doblez espiritual del hombre, no menos profundos y significativos. Dicha doblez ya no afecta ahora a la estructura interna del hombre, sino al λόγος, al verbo, en el doble sentido de palabra y verdad que él entraña.

Toda actitud crítica y satírica requiere en quien la adopta una desconexión respecto de lo criticado. Esta desconexión acentúa la independencia individual del satírico. Pero toda expresión verbal de ideas y opiniones aspira al consenso. La razón misma de que lleguen a expresarse, y no se queden como patrimonio íntimo y secreto, no es sólo que en la expresión se afirma el ser del que formula un pensamiento, sino también que esta afirmación propia tiende a ser apoyada por la concordancia ajena. De este modo, el ser que se individualiza en la expresión de sus opiniones, y particularmente en la crítica de las ajenas, renueva por otra parte el vínculo con los demás al buscar un consenso. La expresión satírica, la crítica moralizante, traen consigo, pues, el juego dialéctico de aislamiento y recuperación del contacto sobre una base distinta; pero implican la existencia de esta base en que descansa el nuevo acuerdo, o la posibilidad de crearla con la crítica misma. La crítica, por tanto, no sólo separa, como se dice siempre y como indica el sentido mismo etimológico de la palabra, sino que también vincula. Este vínculo es el de la verdad, sin el cual no puede vivir el hombre, una vez que ha destruído otros vínculos más primarios, al intelectualizar su vida.

La posibilidad misma de la crítica, en cualquiera de las formas que ella toma en Arquíloco —humor, burla, sarcasmo, sátira, fábula— se funda en el carácter de comunidad que tiene el logos, y que se revela en el sentido de términos tales como *con*sentimiento, *con*senso, *con*sabido, *con*firmación, *con*cordancia, que se emplean relativamente al juego de las opiniones una vez formuladas. Pero cuando éstas se formulan como un αἶνος, como una fábula, el revestimiento peculiar que esto les da revela una complicación mayor todavía. La fábula permite decir una cosa cuando se piensa otra, pero con la finalidad y en la confianza de que el oyente entienda esta otra, y no la que literalmente se dice. La fábula, pues, destruye la literalidad del logos, fundándose en un sobreentendido. La doblez de sentido, o ambigüedad de la fábula, no sería posible sin el sobreentendido. Lo cual quiere decir que la elemental

literalidad del verbo ha sido superada en quien se expresa y en quien *entiende* la expresión y *sobreentiende* su doble sentido.

El vínculo del sobreentendido que crea el estilo fabular no es enteramente racional o lógico. Con el logos se mezclan ahí —y en otras ocasiones— elementos irracionales. No hay que pensar que las complicaciones que va adquiriendo el logos en Grecia sean todas ellas puramente *lógicas*. Ello sólo sería dable en el caso de que pudiera conseguirse y mantenerse la pura literalidad de los términos, y de que entonces el hombre quisiese realmente emplearlos con esta literalidad. Pero la expresión humana no sigue este camino, ni cuando opera con instrumentos conceptuales, menos cuando emplea como medio la poesía. En efecto, al hombre que quiere hablar se le presentan muchas veces razones irracionales, si así puede decirse, para no expresarse literalmente. La verdad puede revestirse de muchas formas. Y la prudencia, el temor, el deseo pedagógico de que la verdad sea más eficaz o mejor recibida, pueden inspirar la conveniencia de darle forma fabular o mítica. En este sentido, hay paralelismo entre el *αἶνος* de Arquíloco y Semónides y el *μῦθος* platónico. La iniciación en la verdad no siempre consiste en presentar a ésta desnuda, y bruscamente, desde el primer momento. A la manifestación de la verdad pueden convenirle grados y matices que no dependan de su contenido mismo. Aún en la vida religiosa, antes de ser un *ἐπόπτης*, o uno admitido en el secreto de los más altos misterios, el devoto debe pasar antes por la *τελετή*, o sea la iniciación. El hombre puede asímismo ser devoto de la verdad y no juzgar oportuno ser *sincero*, en el sentido de literal. La univocidad perfecta no sólo resulta entonces una imposibilidad radical de la estructura misma de la expresión, que es siempre dinámica, sino una inconveniencia. La verdad, en griego *ἀλήθεια*, que significa lo descubierto, en oposición común a lo aparente, se reviste de nuevas apariencias, una vez descubierta, con el fin de que con ellas pueda circular. Pero lo importante aquí es que esta *velación* de la verdad, después de su revelación, aunque no derive de motivos lógicos, sino irracionales, promueve a su vez la creación de nuevas formas lógicas, es decir verbales.

En la fábula (lo mismo que en el mito) lo que se piensa, y lo que se entiende en lo dicho, son cosas distintas de lo que se dice efectiva y literalmente. Los personajes son animales, no hombres; pero los acontecimientos no son de índole animal, sino humana, y el sentido o la intención de todo ello está velado, más que expreso en las palabras, es decir, insinuado en una especie de eufemismo de la verdad. Precisamente, los griegos llamaban *ἐυφημία* al empleo de palabras de buen augurio, y por ende a la abstención de las de mal agüero, antes que pronunciar las cuales eran preferible el silencio. Este otro doble

juego de la verdad y sus formas de presentación, corresponderá bien pronto, cuando nazca la filosofía, a la dualidad de realidad y apariencia, que es uno de sus temas cardinales. También aquí, la fidelidad espontánea del hombre a la verdad se complica y se pierde en el laberinto de sus múltiples formas. Forma es apariencia, como realidad es verdad; pero la mente humana empieza a no avenirse a la identidad de lo uno con lo otro, y así como produce el dualismo de la verdad única y sus formas diversas, cree también poder disociar lo aparente y manifiesto, de la realidad que en ello se oculta. Como consecuencia, llega a distinguir entre verdad y apariencia, entre la realidad y la forma. Tan hondo fué el corte, y tan marcada la distinción, que el hombre occidental no ha recuperado todavía desde entonces el sentido de la unidad, y su pensamiento anda todavía embrollándose en estas dualidades.

En el caso de Semónides, el uso literario de los animales se hace en un estilo más bien satírico que fabular. En su célebre sátira de las mujeres, [35] no se encuentra aquel mecanismo del sobreentendido; la comparación directa y expresa descubre desde el principio la intención: no hay un sentido velado y otro manifiesto. Por si cupiera alguna duda, el yambo comienza diciendo: "En el principio, Dios hizo la mente de la mujer aparte de la del hombre". Y luego compara sucesivamente a la mujer con una puerca, una perra, una burra, un gato y una yegua. Sólo la comparación final con una abeja resulta favorable a la buena fama de la mujer; pero, a pesar de ello, la conclusión expresa y reiterada de la sátira es la afirmación de que "el peor mal que Zeus ha hecho es la mujer".

No es ésta la ocasión de analizar el sentido psicológico que hay en el fondo de todas las detracciones literarias de la mujer, desde Semónides, que las inicia, hasta nuestros días. Tan dispares como son externamente este estilo satírico y el estilo erótico, los dos derivan sin embargo de una misma actitud fundamental del hombre, que presta a la mujer un primer plano en la vida. La actitud vital ascética no produce nunca ni lo uno ni lo otro. En Esparta, o en la Atenas de Solón, no encontramos nada parecido, pues ahí la vida del hombre está dominada por otros intereses, que dejan menos margen para todo lo que es privado, en oposición a lo público; para lo individual, en oposición a lo común. En la Jonia de los siglos VII y VI, en cambio, la inexistencia de un verdadero ideal político permite esta vida al margen de los demás, que llamamos privada, y de la cual Arquíloco, Mimnermo y Semónides son el reflejo. Esta idea de la vida es, precisamente, la que permite el humor. Tampoco

[35] SEMÓNIDES, 7 (DIEHL). Se trata de una de las reliquias más extensas de toda la antigua poesía lírica griega (118 versos sin lagunas), Ha sido conservada en Estobeo, *Fl.*, 73, 61.

en Esparta y en la Atenas contemporánea encontramos vestigios de humor literario. El jonio, en cambio, puede permitirse hasta una mención humorística de Zeus, como ésta de Semónides al imputarle, entre otros males, la creación de la mujer. El sentido del honor en la vida y de la gloria en la muerte, que son esencialmente heroicos y antihumorísticos, los encontramos en Solón y en Tirteo. En Arquíloco, al contrario, encontramos un cierto desprecio de la opinión ajena: "nadie gozaría de muchos deleites si atendiese a la censura de la gente", [36] y una opinión correspondiente sobre la fama que en ella se funda: "nadie obtiene honor y gloria de sus compatriotas cuando está muerto; los muertos siempre llevan la peor parte". [37]

En este pasaje se resume gráficamente la idea que se ha hecho Arquíloco de la vida y de la muerte. En todo caso, al poner en juego estos mecanismos literarios y psicológicos, el espíritu de los jonios revela la riqueza que ha alcanzado y su íntima libertad: la libertad, sobre todo, respecto de los vínculos propios de la literalidad y la univocidad primarias. En cuanto a que Arquíloco pueda, en verdad, ser considerado como representativo de una evolución general del hombre en Grecia, es menester recordar que hasta lo excepcional es representativo. No todos los términos medios producen el mismo tipo de excepciones. Entre la cualidad de lo común y la de lo excepcional, hay siempre ciertas conexiones de sentido. La que existe entre Arquíloco y su medio se concreta especialmente en el espíritu del humor y de la sátira, que crea una base común para el poeta y sus oyentes. Sus peculiaridades individuales de carácter, y hasta la posible extravagancia de su vida, [38] sólo pueden comprenderse en relación con la normalidad que rebasan, pues hay algo en común entre esta normalidad y aquella singularidad; y nos lo descubren las mismas coincidencias entre Arquíloco y Semónides de Amorgo, cuyo carácter no fué tan excepcional. Ambos coinciden en la sátira y en la intención moralizante; ambos son hombres del pueblo, formados al contacto directo con la vida, sin ese intermediario de las viejas tradiciones familiares, que muchas veces suaviza la dureza de los golpes; ambos tienen el sentido de la independencia individual y de la vida de goce como compensación de la muerte; finalmente, el espíritu del uno y el del otro llevan marcado el sello del pesimismo, impreso ahí por el común convencimiento de la incertidumbre de las cosas humanas, tanto más relativas y fugaces cuanto más severo e implacable es el destino, y

[36] Frag. 9 (DIEHL).

[37] Frag. 64 (DIEHL).

[38] Véase A. HAUVETTE, *Un poète ionien de VIIe. siècle. Arquiloque, sa vie et ses poésies*, Paris, 1905. Fuentes antiguas para la historia de su vida. en J. M. EDMONDS, *Elegy and Iambus*, vol. II (Col. Loeb, Londres, 1931), págs. 83 y sigs.

más imprevisible la ocasión.[39] Lo que los distingue es la despreocupación de Arquíloco y su fantasía, acentuadas sin duda por la vida errante que llevó. Inquieto, y como muchos inquietos, defensor de la τρυφή, o sea la exquisitez y la molicie; disoluto, sarcástico y mal hablado, Arquíloco es una de las personalidades más excepcionales que produjo Grecia. A su lado, Semónides y Mimnermo representan las mismas tendencias del espíritu y la misma idea de la vida que surge en la civilización jónica; pero quedan muy por detrás de él en cuanto a riqueza del carácter.[40]

6

En la parte sur central del Peloponeso, en el valle del río Eurotas que desemboca en el Golfo de Laconia, los descendientes de los dorios que viniendo del norte se establecieron allí y tomaron el nombre de lacedemonios, formaron con el curso de los tiempos la ciudad de Esparta. Las virtudes cívicas de los espartanos, su forma de vida y su constitución política, les dieron mucha fama ya en la antigüedad.[41] El tipo de hombre que produjo su cultura está en firme contraste con el de la civilización jónica. El desenvolvimiento de la individualidad sigue en Esparta un camino diferente. Cuando, en las colonias, y más tarde en el Atica, la evolución histórica señala el momento en que el hombre empieza a tener conciencia de su propia autonomía individual, y nacen entonces propiamente las relaciones políticas, o sea las relaciones del individuo con el estado, en ese momento la voluntad política de los espartanos crea un tipo de vida en el cual el estado absorbe por entero al individuo.[42] En vista de las mixtificaciones ideológicas de nuestros días, tal vez sea oportuno advertir que el régimen espartano ni es un rastro de primitivismo, ni un despotismo del estado infligido a la libertad individual. La formación misma de la constitución espartana, por antigua que la creyeran los propios espartanos, y por conservador y tradicional que fuera su carácter, presupone la existencia de una conciencia política reflexiva, y ésta a su vez es indicio de la

---

[39] La τύχη y la μοῖρα son las que dan al hombre todas las cosas (Arquíloco, frag. 8, Diehl).

[40] El presente comentario no pretende agotar todos los aspectos antropológicos de la poesía jónica. Pero la magistral interpretación de Jaeger *(Paideia*, I, primera parte) hace tan supérfluo el repetir sus puntos de vista, como necesario recurrir a ellos como complemento de lo que aquí se ha dicho.

[41] *Vide* Platón, *Leyes*, 629a; Aristóteles, *Política*, II 9; Jenofonte, *Estado de los Lacedemonios;* Plutarco, *Licurgo*.

[42] "Todos eran conscientes de que no se pertenecían a sí mismos, sino a la patria": Plutarco, *Licurgo*, 24.

fundamental libertad que el hombre alcanza al individualizarse, rompiendo y transformando los vínculos que lo atan primitivamente a todo. En otros términos, la dedicación de la totalidad de la existencia individual al servicio de la comunidad, implica la existencia de esa individualidad en la plenitud de su capacidad de acción. Que esta acción resulte exclusivamente política, y que el desdén por los beneficios privados refuerce la disciplina y la austeridad, es algo que deriva de una decisión autónoma y origina más bien el orgullo de ser espartano que no la conciencia de ser oprimido por el estado. Para que esta salvedad pueda entenderse sin equívocos, es preciso aludir nuevamente al hecho de que la noción de libertad política nace en la plenitud de vida del estado, y como un desenvolvimiento natural de esa vida; pero que, exista o no esa libertad positivamente —lo cual depende del régimen peculiar que el estado adopte— la existencia misma del estado como tal implica ya en sus componentes individuales aquella fundamental transformación antropológica que caracterizamos, precisamente, por la conciencia política y la capacidad de acción autónoma (se ejerza o no esta acción, y sea cual fuere el modo como se ejerza). Es la lucha contra el destino lo que hace al hombre libre, más que la lucha contra sus semejantes.

Si alguna tiranía puede imputársele al régimen de Esparta, no fué la que ejerciera sobre los propios espartanos, sino la de éstos contra los pueblos que tuvieron sometidos. En efecto, dentro de la totalidad del estado espartano, que comprendía la polis y todos los territorios dominados por ella, se distinguían tres tipos de sujetos: los ciudadanos de Esparta, que gozaban de libertades civiles y políticas; los *περίοικοι*, literalmente los moradores del contorno, que eran igualmente lacedemonios y tenían libertades civiles, pero no el derecho de intervenir políticamente en la marcha del estado; y finalmente los ilotas, a cuyo grupo pertenecían los antiguos pobladores, reducidos a la servidumbre, y los habitantes de las nuevas tierras conquistadas por Esparta, especialmente los mesenios. Unos y otros cultivaban la tierra para sus señores y recibían en pago una parte de la cosecha. Aunque gozaban del derecho de adquirir propiedad para su uso privado, la condición de todos los ilotas era en realidad la esclavitud, con la peculiaridad, sin embargo, de que no eran dependientes del señor cuyas tierras cultivaban, sino del estado; los espartanos no podían venderlos, y su eventual liberación la otorgaba el estado, en premio, las más de las veces, a servicios prestados por ellos en la infantería ligera, en la cual servían en tiempo de guerra. Los ilotas así liberados constituían una nueva clase social, la de los *νεοδαμώδης*.

Es patente que la condición de cuantos no eran ciudadanos espartanos era inferior a la de éstos, y a veces muy difícil. Pero la conciencia de libertad,

si no la libertad política efectiva, estaba tan despierta en unos como en otros, y lo atestiguan las frecuentes rebeliones. Cuanto más señaladamente marcaron los espartanos las diferencias de clase, y su superioridad respecto de los demás, tanto más sensible fué en éstos la diferencia, y más agudo el afán de reducirla. El contraste, sin embargo, no era el que se establece entre el lujo ostentoso y la miseria, pues por dura que llegase a ser la condición económica de los sometidos, los señores hacían más bien ostentación de su severa austeridad. La propiedad de la tierra estaba organizada con vistas a la independencia económica de todos los espartanos libres, pero esta independencia era a su vez el medio para que cada ciudadano pudiera dedicar la totalidad de su energía al servicio del estado, y muy especialmente al servicio militar. Cada familia noble poseía sus propios dominios, pero, aparte de éstas, todas las demás tierras pertenecían al estado, y era éste quien las dividía en lotes y entregaba uno a cada espartano. La propiedad de las tierras no era ilimitada o incondicionada: el propietario no podía dividirlas ni venderlas, sino sólo administrarlas y recibir el beneficio de su cultivo, del que se encargaban los siervos. Por tanto —y éste es un rasgo muy interesante—, la independencia de que gozaba el espartano era una liberación de la necesidad, pero no era una autonomía económica. El estado consideraba que la provisión económica de los ciudadanos era fundamentalmente competencia suya; como resultado, el individuo se sentía elemento esencial del estado, y su interés económico no podía particularizarse y entrar en pugna con el de la comunidad. Precisamente, la causa fundamental de la decadencia de Esparta, que fué la degradación de su moral política, consistió en la desigualdad económica. Primero se consintió que el ciudadano adquiriese otras tierras, además del lote que el estado le confiaba; con el fin de evitar la acumulación de riquezas que esto traería inevitablemente, la ley prohibió después la posesión privada de oro y plata. La codicia humana, sin embargo, aguzó la imaginación para encontrar el medio de burlar esta ley, y el oro y la plata de quienes los poseían quedaban depositados en templos extranjeros, que así cumplían a medias la función de bancos. Finalmente, la ley convirtióse en letra muerta, pero el afán de disimular cazurramente su dinero había ya desarrollado entre los espartanos aquella avaricia que les reprochaban los demás griegos, a pesar de la admiración que sentían por su constitución política.

En los buenos tiempos de Esparta, el estado se fundaba en la igualdad de los ciudadanos; la existencia efectiva de la igualdad política borraba de las mentes de quienes gozaban de ella la idea de la libertad individual, que en nuestros días toma muchas veces la forma anárquica de una libertad contra el estado. Y es que la idea de libertad política sólo surge en el estado cuando

éste no ofrece la igualdad. En el estado espartano, la rebeldía libertaria no se produjo nunca entre los ciudadanos, sino siempre —y muy valerosamente— entre los mesenios, quienes padecían de la desigualdad, la opresión y la injusticia.[43] En el fondo de su origen, el afán de libertad es siempre un afán de justicia. Pero así como está en la naturaleza de las cosas que la igualdad reduzca las individualidades excepcionales —cosa que le ocurrió a Esparta—, también está en ellas que sean precisamente esas individualidades quienes sientan con mayor urgencia la necesidad de ser libres. Cuanto más ancho es el campo vital de un hombre, mayor es su exigencia espontánea de desenvolvimiento. Esto explica el hecho curioso de que, frecuentemente, se conviertan al despotismo, cuando llegan al poder, aquellos que para alcanzarlo predicaron la libertad. El afán de libertad, sin embargo, puede ser sincero en quienes luego se la niegan a los demás; puede esconderse ahí la sabiduría de que los más no necesitan libertad, sino que sólo aspiran a la igualdad, la cual ha sido muchas veces el don de los tiranos, y nunca el de las oligarquías. La oligarquía, ni iguala ni libera. Esto es lo que debían sentir en Esparta los mesenios, pero no los ciudadanos de la propia Esparta, quienes eran todos iguales y se llamaban libres. Si los buenos tiempos de Atenas fueron mejores que los de Esparta, y más fructíferos, ello fué debido, como veremos, a la sagacidad con que los atenienses encontraron, en un momento de su historia, el feliz término medio que favorece la eclosión de grandes personalidades y al mismo tiempo mantiene la solidez del vínculo entre el individuo y la comunidad, de suerte que aquél no llegue a ver nunca en el estado a un competidor o un adversario, sino al organismo común donde se centra el interés supremo de su vida.

El igualitarismo espartano, perseguido como un ideal en el aspecto económico, fue promovido también en el aspecto militar. La totalidad de los espartanos formaba una casta guerrera. Desde su mismo nacimiento, el niño tenía que pasar el primer examen físico, que decidía de su futura capacidad como soldado, y con ello, de su vida o su muerte inmediata; y desde los siete años, su educación iba enderezada a fortalecer su ánimo y su cuerpo, y a capacitarlos para tolerar la más rigurosa disciplina y las más duras privaciones. La camaradería militar —que a veces promovía relaciones eróticas entre los jóvenes— es ya una forma de igualdad; pero ciertas innovaciones en el arte de la guerra la acentuaron todavía. Desde antiguo, la nobleza peleaba a caballo y el pueblo formaba la gente de a pie. La eficiencia táctica de los cuerpos cerrados de infantería, que había sido ya descubierta, fue llevada sin embargo

[43] Cargados como asnos y obligados a entregar a sus señores la mitad del fruto de la tierra: así describe el propio Tirteo a los mesenios (frag. 5, DIEHL), *apud* PAUSANIAS, IV, 15, 5.

a su máximo desenvolvimiento por los espartanos. Con ellos empezó la infantería a ser considerada la reina de las batallas. Disminuyó proporcionalmente la importancia de la caballería, con lo cual disminuyó la preponderancia militar de la nobleza. Un ὁπλίτης, o soldado de la infantería pesada, podía serlo cualquier burgués cuya fortuna le permitiese adquirir el escudo grande (ὅπλον) que dio su nombre a este cuerpo.[44] Siendo la guerra el menester principal de todo ciudadano, y habiendo quedado nivelada en combate la eficiencia de los caballeros y los infantes, el resultado fue una correspondiente nivelación en los planos político y social. De hecho, la sucesiva adopción de los cuerpos de hoplitas en otros estados griegos, promovió en ellos el desenvolvimiento de la democracia; en Tesalia, donde ésta no existió, la caballería siguió siendo la médula del ejército.[45]

En Esparta, la nivelación política dió nueva fuerza a una institución, llamada el eforato, que alteró la estructura de la antigua constitución. Los espartanos pretendieron siempre que su constitución era de origen antiquísimo y había permanecido inalterada a lo largo de los siglos. Del afán de sentirse arraigado en el futuro, nació la idea de que esta ley fundamental fué creada por un legislador, y no por las sucesivas modificaciones que introdujera en la organización tradicional la evolución política. Licurgo, figura semi-legendaria, sería su autor.[46] Como quiera que sea, el eforato parece que fué instituído antes (siglo VIII?) de que los cambios políticos aumentasen su preponderancia (siglo VII?).

Para comprender la función que desempeña el eforato es necesario mencionar las otras instituciones fundamentales del estado, y mostrar la nivelación de poder que existe entre todas ellas en el momento de su plenitud histórica. Lo característico de esta plenitud consiste precisamente en que la capacidad de reforma y de absorción de las novedades estuvo siempre en Esparta mitigada por su combinación con el afán de pervivencia de lo antiguo. Este afán no era sólo una tendencia conservadora, un apego irracional a lo anterior, sino

---

[44] El soldado de infantería ligera, llamado πελτάστης, derivaba su nombre del escudo pequeño que usaba en combate (πελτή).

[45] BURY, *op. cit.*, III, 2. En Atenas, la constitución draconiana estableció la liberación de todos aquellos que pudieran proveerse de un equipo militar: ARISTÓTELES, *Athen. resp.*, 4, 1.

[46] La cuestión del origen de la constitución espartana está rodeada de oscuridad; los historiadores disienten sobre el punto, lo mismo que sobre la personalidad de Licurgo, de quien se dice vivió a principios del siglo IX. Tirteo no lo menciona, en lo que nos queda de su obra, ni tampoco Tucídides. Véase HERODOTO, I 65 (donde se cita un oráculo en el cual el propio Apolo parece dudar, de si Licurgo fué un hombre o un dios), y PLUTARCO, *Lyc.*; cf. JAEGER, *Paideia*, I trad., cit., pág. 101.

que incluía además una voluntad deliberada que, al cabo de los siglos no puede ser calificada sino de prudencia política. Como resultado de ello, fué posible que subsistiesen en la estructura constitucional de Esparta aquellas instituciones cuyo momento de predominancia había sido ya superado, y que mantuviesen una nivelación con las otras instituciones a las que la evolución política iba dando mayor fuerza. Así ocurrió con la monarquía. Cuando en casi todos los estados griegos nacían las repúblicas, en Esparta se mantuvo la monarquía, aunque a costa de una disminución de su poder. Se escindió la primitiva unidad de las funciones y atributos religiosos, militares y judiciales que constituían el poder político real. La realeza conservó una parte, pero la otra fue asumida por la nobleza, que era el nuevo poder predominante. Además, hubo otra limitación del poder real, que consistió en que lo ejercieron dos personas y no sólo una. Sea cual fuese el origen de esta dualidad,[47] es patente que dió como resultado que uno de los reyes mantuviera en jaque al otro. Lo importante es que los espartanos supieron aprovechar para fines políticos, como sin duda lo hicieron, el latente conflicto de voluntades que implica esta fórmula de la dualidad real, pues para ello es necesario ese conocimiento del alma humana, y de los modos de encauzar debidamente sus tendencias, que está en el fondo de todo verdadero talento político.

El elemento aristocrático del régimen espartano lo constituía el consejo de los viejos o γερουσία. Los treinta *gerontes* o viejos eran los dos reyes, más veintiocho miembros elegidos a perpetuidad por la asamblea del pueblo entre los nobles de mayores méritos morales. El auge del poder del consejo coincidió con la disminución del poder real. Pero la mayor predominancia adquirida con el tiempo por el pueblo común, no llegó a anular las prerrogativas de la nobleza. Si bien era la asamblea del pueblo quien elegía los miembros del consejo, no podía elegirlos entre sus propios componentes, sino entre los de la nobleza, y aun éstos, debían tener más de sesenta años y ser tan destacados por sus méritos, que la elección no ofrecía probablemente ninguna duda, las más de las veces. Cierto es que, nominalmente, la voluntad del pueblo, expresada por aclamación en la asamblea, era suprema en todas las cuestiones que correspondían a su competencia. Pero también lo es que sus acuerdos no adquirían validez sino mediante la sanción de los *gerontes* y los magistrados, quienes podían negarse a concederla y, separándose de la asamblea, anular sus decisiones antes de que se disolviera.

[47] Es posible que este origen fuese antiguo, y que derivase de dos comunidades primitivas que, al fundirse, constituyeron el estado espartano: la una, gobernada por el clan real de los Agidas, la otra, por el clan real de los Euripóntidas. Véase HERODOTO, VI 50-60 y ARISTÓTELES, *Política*, III 14.

Además, si de una parte de los *gerontes* eran elegidos a perpetuidad, los ἔφοροι o inspectores, en cambio, eran magistrados temporales. Elegidos por el pueblo entre sus propios miembros, sus funciones eran judiciales (principalmente civiles) y políticas. Las políticas ofrecían significativamente dos aspectos, el uno relativo al pueblo, el otro relativo a la realeza. Respecto del pueblo, su deber era cuidar del mantenimiento de la disciplina y el orden; respecto de los reyes, tomar su juramento de fidelidad a la ley, y a su vez jurar que sostendrían en estas condiciones a la autoridad real. [48]

Por vez primera en la historia del mundo occidental encontramos en Esparta ese equilibrio interno de poder, mediante el cual las distintas instituciones constitucionales se sostienen la una a la otra y al mismo tiempo limitan recíprocamente sus poderes. Como la Inglaterra moderna, Esparta es a la vez una monarquía hereditaria, una aristocracia y una democracia. El eforato representa la voluntad popular frente a la realeza y la nobleza, pero su misión es mantener la disciplina entre el pueblo y apoyar el poder real. Este queda disminuído por las atribuciones transmitidas al consejo y a los eforos, pero subsiste como suprema autoridad del estado. A su vez, la autoridad del consejo aristocrático limita el poder real y el popular, pero es también limitado por ellos. La flexibilidad de esta estructura constitucional, que tanta admiración despertó entre los antiguos, sólo pudo alcanzarse mediante el concurso de los dos factores en que se basa siempre la validez de una fórmula política: la tradición y la volutad. La primera es un factor irracional de persistencia, que enlaza la vida de la comunidad con el pasado. La segunda es una potencia intelectual creadora de formas, que abre paso al futuro. Los hábitos y costumbres que sustentan psicológicamente a la tradición, son también formas de la vida humana; pero si el hombre se acomoda en ellas exclusivamente, y limita de este modo el campo de su acción, estas formas se convierten entonces para él en una constricción casi tan irrebasable como la de la naturaleza misma. Sin embargo, cuando los hombres reflexionan sobre sus costumbres tradicionales y las instituciones en que ellas han cuajado, y deciden mantenerlas como buenas, su individualidad se ha liberado ya del destino como consecuencia de su determinación voluntaria. Y es patente que, a partir de entonces, el curso de los tiempos y la naturaleza de las cosas impondrán nuevas decisiones y cambios, cuya brusquedad quedará, no obstante, mitigada por el tenaz y deliberado apego al pasado. En todo caso, si el nacimiento de la política señala una etapa decisiva en la formación de la individualidad del hombre, ello es debido a que la política nace propiamente cuando el hombre

[48] Véase COSTANZI, *Le costituzioni di Atene e Sparta*, Bari, 1927. Cf. A. SOLARI, *Richerche spartane*, Pisa, 1907 y PARETI, *Storia di Sparta arcaica*, Firenze, 1917.

racionaliza su relación vital con la comunidad, y organiza voluntariamente las formas de la convivencia. Como en toda acción humana, la decisión política entra siempre en juego con tendencias y motivos irracionales. Pero es precisamente este juego el que caracteriza la acción humana, y la política en particular. Sin inteligencia creadora no hay arte o ciencia política; pues, si bien es cierto que lo no racional en el hombre presenta también formas, éstas son las creadas por la naturaleza, y sobre ellas, sobre una base irracional pura, no puede constituírse jamás una sociedad política. La sociedad política no es un hecho natural puro: no es obra permanente del destino y el azar, sino del azar, el destino y el carácter, con la plena conjunción de factores que concurren igualmente en la unidad vital del hombre individualizado.

Por profundos que sean sus orígenes, y por más entrañados que estén en los fondos irracionales del ser humano, la voluntad de poder no es un hecho primario y elemental. Cuando ese afán adopta su forma típica, en la acción política, contiene un elemento racional, y es el pensamiento el que lo guía y lo articula. El progresivo avance de la inteligencia, su creciente predominancia en la vida humana, se produce como una integración. Cuando esta facultad de integración no ha sido todavía desenvuelta, la vida del hombre está primariamente unida al orden natural, y su experiencia se reduce a la adquisición de hábitos. La integración substituye el orden natural por el orden del logos. La experiencia ya no es un simple reflejo de la sucesión de hechos naturales, sino la aprehensión de las formas de esta sucesión, la captación de su sentido, la concepción y creación práctica de nuevas formas; en una palabra, la reacción del hombre frente al mundo natural, que se produce mediante la creación de un nuevo mundo de formas. La voluntad de poder, que crea las formas políticas, es ya resultado de esa integración interior.

Entre los jonios, la integración originó el descubrimiento de nuevas formas expresivas de la palabra y la forma especulativa del pensamiento. Entre los espartanos, produjo el ideal político como forma de vida. La diferencia entre el modo de ser de unos y otros es la que existe entre la expansión y la concentración vital. La aceptación reflexiva de la muerte derivó en el hombre jonio hacia una afirmación de la vida. Esta posición afirmativa era en el fondo un evasión. Por vez primera encontramos ahí el sentido de la vida como "diversión": vivir es olvidarse de la muerte. Como todas las formas hedonísticas de vida, ésta se establece sobre un pesimismo fundamental. Pero el goce de la vida es una experiencia individual. Por esto el pesimismo explica radicalmente la expansión vital de los jonios, su más acentuada individualidad, la peculiaridad de las formas que crea su espíritu —poesía lírica, filosofía—,

las cuales requieren la reflexión solitaria del hombre; y finalmente, la ausencia entre ellos de ideal político.

En Esparta, en cambio, encontramos la concentración vital producida por el ideal político. Su afirmación de la vida tiene entre los espartanos el carácter de la austeridad, la disciplina, y la dedicación al bien común. Su austeridad, sin embargo, no implica una privación o una renuncia: los espartanos no tienen el sentido de la vida como goce y expansión individual. Consiguientemente, su civilización no da los frutos que sólo se cultivan en el ocio de la vida: arte y filosofía —o los da muy escasos. La maravilla cultural de Atenas, a este respecto, consiste precisamente en una especie de alternancia de expansión y contracción, que es como el movimiento respiratorio de su espíritu, del cual reciben aliento a la vez el ideal político y la especulación, la creación de formas prácticas de vida, las formas teóricas del pensamiento y todas las formas de expresión artística.

El pensamiento y la voluntad políticas del hombre promueven la creación de instituciones, que responden a sus necesidades de vida. Pero, precisamente porque entre estas necesidades se cuentan unas permanentes, y otras ocasionales, la grandeza de un pueblo, de un hombre, o de una cultura, se miden por la solidez de las instituciones que crean y la universalidad de los principios en que éstas descansan. Afortunadamente, para medir el valor de las instituciones espartanas contamos también con una expresión poética del espíritu que las animaba. En efecto, Tirteo es, respecto de los espartanos, lo que Arquíloco respecto de los jonios. Habiendo los dos escrito en la misma época (siglo VII), su comparación resulta tanto más pertinente e ilustrativa de las diferencias de sus pueblos respectivos. "Tirteo es el poeta de la ética del estado". [49] La virtud política que preconiza es una virtud heroica: su máximo grado es el sacrificio de la vida por la patria. Lo que distingue esta virtud del espíritu heroico de la epopeya es el ideal patriótico. Las virtudes aristocráticas del valor, la destreza, la fuerza y belleza físicas, carecen de valor en sí mismas, y sólo lo adquieren cuando se ponen de manifiesto en la lucha al servicio de la comunidad. Al promover de este modo las virtudes bajo el signo del patriotismo, se consagra implícitamente su universalidad. Pues este tipo de heroísmo, ya muy distinto del homérico, puede alcanzarlo todo hombre libre; ante la muerte heroica desaparecen las distinciones de alcurnia. La prédica moral de Tirteo, por tanto, así como sus encendidas exhortaciones bélicas, expresan también ese igualitarismo espartano al que antes nos hemos referido. Aquí, lo mismo que en Arquíloco, es el pensamiento de la muerte el que inspira la idea de la vida. Sólo que en Tirteo, la vida se justifica

[49] JAEGER, *op. cit.*, pág. 110.

por la muerte heroica, mientras que en Arquíloco se justifica por sí sola, por el solo hecho de estar limitada por una muerte cualquiera. El mundo de Tirteo, por tanto, es un mundo sin humor, más concentrado y sin esa doblez interior y esas diferenciaciones exteriores que el humor establece. Todos los hombres son iguales en deber, y a todos iguala su capacidad de morir gloriosamente. Este igualitarismo de la virtud es el fundamento de su universalidad. A pesar de ser tan auténticamente expresiva del espíritu espartano, la poesía de Tirteo rebasa en su alcance los límites locales y contribuye a difundir entre todos los griegos ese afán de gloria, la cual es como un premio de inmortalidad que la comunidad confiere a quien la sirve de la manera más alta que le es dada al hombre: mediante la muerte heroica.[50] Es cosa buena para un hombre —dice Tirteo—, caer y morir luchando en la vanguardia por su patria.[51] La vida no se justifica por sí sola: para quienes han tenido miedo, todo su valor está perdido, y nadie puede decir con palabras los males que le sobrevienen al hombre cuando cae en deshonor.[52] La cualidad de la muerte es la que da sentido a la vida. Cuán lejos estamos aquí de aquella exclamación de Arquíloco: los muertos siempre llevan la peor parte. Para Tirteo, el desprecio a la muerte llega a convertirse en desprecio a la vida. El sentido heroico llega a producir una inversión de valores, en la que asoma una punta de resentimiento:[53] que cada cual enderece su escudo hacia adelante, "haciendo de la vida su enemigo, y a la muerte tan cara como los rayos del sol".[54]

7

LA FORMACIÓN HISTÓRICA de Atenas ofrece, desde el principio, algunas peculiaridades que determinarán su curso posterior. Ya en el nombre mismo de la ciudad, o en las circunstancias de su elección, aparece un rasgo notable de su carácter. El dios que, desde muy antiguo en la prehistoria, se adoraba en la Acrópolis, era Poseidón Erecteos. No importa cómo, llegó un momento en que el culto de la diosa Atenea se extendió por aquella zona y los poblados cercanos. La leyenda —más significativa a veces que la his-

[50] Paralelamente a la universalización de su idea de virtud política, surgió ya entre los griegos la duda de si Tirteo era realmente espartano de nacimiento. Véase HERODOTO, IX, 33; PLATÓN, *Leyes*, I, 629a; PAUSANIAS, IV, 15-16.

[51] Frags. 6-7 (DIEHL).

[52] Frags. 8 (DIEHL).

[53] "Este Tirteo era un oscuro ateniense, un maestro de escuela cojo, poco considerado en Atenas", dice el escoliasta del pasaje en que PLATÓN (*Leyes* 629a) habla del poeta.

[54] Frag. 8 (DIEHL).

toria— cuenta de una lucha que sostuvieron las dos divinidades por la posesión de la Acrópolis; venció Atenea, pero Poseidón no fué enteramente suprimido, sino que permaneció en la Acrópolis y hasta se albergó en el templo mismo dedicado a Atenea, repitiéndose así, en otra forma, el fenómeno de armonización de los opuestos que se produce también en Delfos entre Apolo y Dionisos. Desde entonces, por su culto a la diosa, los habitantes de esas tierras se llamaron atenienses. Y ésto conduce a otra peculiaridad histórica. No sólo el nombre de atenienses se extendió a otros poblados del Atica que no eran estrictamente habitantes de Atenas, sino que, con el tiempo, unos y otros fueron considerados atenienses con iguales derechos en el plano político. El sentimiento de unidad entre los áticos inspiró el sinecismo [55] por el cual pasaron a constituir una sola comunidad cuya capital fué Atenas. No existió pues, en el Atica, el aislamiento de la ciudad, como en las colonias, ni el dominio de ella sobre los territorios de su contorno, como en Esparta. La igualdad política dentro del estado, producida por este sinecismo, es tanto más significativa cuanto que sobrevino en época muy temprana. En efecto, la decadencia del poder real empezó en el Atica con anterioridad excepcional respecto de los demás países griegos; hemos visto cómo esta decadencia señala en todas partes el inicio de la voluntad política en acción, y al parecer, fué precisamente en esa época cuando aconteció la unión.

La forma como se pasó en Atenas de la monarquía al régimen aristocrático fué gradual, y el proceso se extendió durante varios siglos. Primeramente, el mando supremo del ejército pasó de manos del rey a las de un noble elegido por los nobles. A la institución del *polemarco* —que así se llamó al jefe militar—, siguió la del *arconta* o regente, que de hecho substituye al rey. El arcontado, sin embargo, era al principio un cargo vitalicio, para cuyo desempeño sólo podía elegirse a un miembro de la poderosa casa de los Medontidas, que fué precisamente la que destronó la casa reinante. Sólo con el tiempo (hacia mediados del siglo VIII) el ejercicio del cargo se limitó a diez años, y más tarde (desde 683) a uno solo. Lo peculiar que ofrece esta evolución es la subsistencia del rey, al lado del polemarco y el arconta, y con este mismo título de *basileus*. Los tres magistrados, pues, se distribuyen las atribuciones primitivamente concentradas en la persona única del rey: el polemarco era comandante en jefe, y además, magistrado judicial de los metecos; el arconta era el juez supremo, aunque con el

[55] συνοικισμός indica el vivir juntos. Todavía en la época histórica, los atenienses celebraban anualmente las συνοίκια, fiestas públicas en honor de Teseo, supuesto autor del sinecismo ático.

tiempo su función judicial fué limitándose al ramo de lo civil; en cuanto al basileus, cuidaba del mantenimiento oficial de la religión y juzgaba de los casos relacionados con ella. Los juicios de lo criminal correspondían al consejo de los viejos, llamado más tarde Consejo del Areópago. Finalmente, la asamblea de todos los hombres libres completaba, como en todas partes, el cuadro de la organización política.

Este régimen aristocrático, fundado en la triple magistratura y el consejo, contribuyó a acentuar por el lado político la diferenciación social promovida por causas económicas. Estas causas permitían distinguir entre el γεωργός o hacendado, y el δημιουεγός dedicado a un oficio manual; ambos son ciudadanos. Después de ellos, hay otra clase de hombres libres, pero sin derechos políticos, constituída por los obreros y campesinos asalariados. La diferencia más señalada, sin embargo, y la que tiene mayor significación, es la que se establece entre los *eupatridas*, o sea los nobles, y el resto de los ciudadanos. En ella se funda el régimen, al principio. Pero más tarde, esta misma variedad de clases sociales dentro de la masa de hombres libres, y la dualidad de principios que la determina —uno político, otro económico—, da lugar a una transformación del sentido aristocrático. Así como primeramente se pasó de la monarquía a la república, conservando la personalidad real bajo la función de una magistratura, llega un momento en que la república aristocrática, fundada en la nobleza, no altera sus instituciones externamente, pero acepta un nuevo principio de poder político, a saber, la riqueza. Nobleza y riqueza se reunen para mantener, alterándola en su fondo, la tradición aristocrática. En otros términos, surge una nueva nobleza, que es la de la fortuna, cuyos derechos se miden cuantitativamente, pero con igual severidad con que pueda examinarse el árbol genealógico de un eupatrida.

Que la riqueza entrañe poder, es una verdad de hecho que está por encima de la reprobación moral; la reprobación debiera aplicarse al poder, en todo caso. Pero no importa aquí aplicarse al análisis de un hecho que es tan viejo, por lo menos, como esta evolución de la aristocracia ática. Importa más poner de relieve su sentido antropológico. El principio nobiliario de la aristocracia es un principio irracional: la sangre, la tradición, el prestigio, son sus elementos. Con ellos forjan los griegos una idea de la ἀρετή humana, un repertorio de virtudes y excelencias que llega a trascender el espacio social en que nacen y son cultivadas primeramente, y el tiempo de su manifestación originaria. El valor, la magnanimidad, la *filautía*, el sentido del honor, el peso de la palabra empeñada, la *kalokagathía*, todas estas virtudes de raíz aristocrática se mantienen vivas en el

espíritu griego, aún después de inaugurada la etapa democrática de su historia. [56] Pero, mientras subsiste en el pueblo, y no sólo entre los eupatridas, el sentido de la superioridad nobiliaria, el ejercicio de estas virtudes humanas o sólo la practican los nobles, o sólo se aprecia en ellos. Son virtudes privativas, no universales, de clase, y no de individuo, y por ello acentúan la exclusión que ya el sólo principio de la sangre ha establecido.

Siempre ocurre que a una aristocracia nobiliaria sucede una plutocracia. Lo peculiar de Atenas —aunque no es un caso único—, fué que la sucesión se hiciera por los conductos interiores, sin transformar externamente las instituciones, y fundiéndose nobles y ricos en una nueva clase dominante que constituye el primer paso de la *timocracia*. No hubo, pues, revolución. Pero no por ello es la transformación menos profunda, pues entraña la admisión de un nuevo principio aristocrático. Este nuevo principio es ya de índole racional. Es la acción en el mundo del hombre individual lo que determina originariamente en los no nobles la adquisición de la riqueza, y del poder que de ella deriva. Claro está que la herencia de la fortuna viene a ser como la herencia de un título nobiliario: con ella se traspasa igualmente el poder, y lo adquiere quien no luchó por adquirirlo. Sin embargo, lo esencial es el origen de este poder; por lo demás, el retenerlo implica también cierta acción individual, y sin ella puede perderse. El noble nace, el rico se hace. Lo que al noble le ocurre es que, sin dejar de serlo, está ya en riesgo seguro de perder la fuerza política antes inherente a su clase, si no adquiere también por cuenta propia el nuevo factor de poder que va predominando. Y de hecho, fueron los mismos eupatridas quienes primeramente realizaron grandes fortunas; ello explicaría la suavidad del proceso. Pero, para lograrlo, tuvieron que abandonar el ocio nobiliario y el sentido heroico de la existencia. El hecho que conviene retener, por tanto, es el avance en la individuación que trae consigo el aburguesamiento de la clase dominante, esté o no constituída por los nobles exclusivamente.

Aunque este cambio no afectase de momento a la estructura del estado, no pudo producirse sin tener consecuencias constitucionales. Primero se admitió como principio que pudieran acceder a las magistraturas superiores aquellos ciudadanos distinguidos —y ricos—, que pudieran ser juzgados dignos de ello, aunque no fueran eupatridas. Pero la consecuencia más significativa fué la institución de los *tesmotetas*, porque ella señala el paso hacia

[56] Véase, sobre este punto, el luminoso estudio de JAEGER en *Paideia*, I, trad. cit., págs. 19-73.

la ley escrita. [57] Creado en el siglo VII, el cargo de tesmotetes tiene una función judicial y legislativa: entiende de todos los casos judiciales —excepto los criminales, que siguen confiados al consejo del Areópago—; revisa todas las regulaciones y ordenaciones del estado, y llama la atención sobre sus defectos. Seis eran los tesmotetas (probablemente tres eupatridas, dos hacendados o *georgoi* y un artesano o *demiurgo*); junto con el basileus, el polemarco y el arconta, constituyeron el cuerpo de los Nueve Arcontas. [58]

El detalle de su actividad que llama nuestra atención, a pesar de que parece accidental, es la consignación por escrito de sus decisiones judiciales. Este hecho hay que ponerlo en relación con el registro de los arcontas, cuya lista fué establecida oficialmente desde 683, fecha en que el cargo empezó a tener un año sólo de duración, como el de los tesmotetas. [59] Ambos registros constituyen los antecedentes de la ley escrita y responden a las mismas necesidades políticas y psicológicas que condujeron poco después a la codificación draconiana y a la reforma constitucional de Solón. El tránsito de la costumbre a la ley, como fundamento de la sociedad, significa el paso de una forma comunal e irracional de vida a una concepción de ésta racional, y por tanto ya plenamente política. Este tránsito se expresa filológicamente con el cambio semántico de las palabras *θεσμός* y *νομός*; su sentido fundamental es el de lo establecido y ordenado, pero la significación del orden no es la misma cuando se trata del establecido por los mecanismos de acomodación del hombre, que cuando se establece mediante *una orden* o regulación, emanada de las potencias intelectuales y volitivas de la autoridad. En un caso es costumbre, en el otro es ley. Los griegos siguen empleando las mismas dos palabras, pero el sentido de éstas ha cambiado; un fenómeno análogo se produce cuando el pensamiento trata de organizar conceptualmente la visión del mundo: el griego sigue entonces empleando las palabras con que venía designando las cosas de este mundo, pero estas mis-

---

[57] *θεσμοθέτης* quiere decir legislador. *Θεσμός*, lo mismo que *θεμις* es lo asentado por costumbre, y más tarde por derecho: entonces es la ley, como *νόμος*. Las leyes draconianas se llamaron en Atenas *θεσμοί*, porque cada una de ellas empezaba con esta palabra; las de Solón se llamaron *νομοί*, pero lo mismo a Dracón que a Solón se les puede llamar *θεσμοθέτης* o *νομοθέτης* indistintamente, por su función de legisladores.

[58] Sobre las funciones de los tesmotetas, véase ARISTÓTELES, *Athen, resp.*, 59.

[59] Véase esta lista cronológica, desde 621 hasta 329, en ARISTÓTELES, *Athen. resp. (The Works of Aristotle*, edit. Ross, Oxford, vol. X, *Index)*.

mas palabras significan ya otras cosas, u otra manera distinta de verlas. En un caso nace el derecho, en el otro la filosofía. [60]

Ocurre, sin embargo, que los vínculos irracionales son más sólidos, regulares y permanentes que los racionales. Los cauces de vida marcados por tendencias instintivas, y por costumbres seculares que se acomodan a ellas, no se desvían fácilmente, si es que pueden llegar a desviarse en absoluto. La regularidad y constancia de lo irracional en el hombre manifiestan la regularidad y constancia mismas de la naturaleza. Lo irracional en el hombre es lo que hay en él de natural. Pero también la naturaleza es ley, y mucho más constante y regular que la humana. Esta es la paradoja del pensamiento racional: que el hombre llama racional al mundo de la naturaleza, en cuanto descubre que se rige por ley, y tiene que llamar irracional a lo que hay en su ser mismo de naturaleza, porque es precisamente aquello que escapa en gran medida al arbitrio directivo de su razón. Pues la razón humana es frágil y cambiante, como toda creación del espíritu, mientras que la razón natural parece inalterable y segura. El hecho de que el griego descubra primero la ley política, y con esta idea en la mente piense luego que el mundo natural está regido también por la ley, aumenta todavía el carácter paradójico de la situación. Pues, en efecto, de la fragilidad de este principio racional de vida que es la ley, el griego se percata en cuanto la descubre, o por lo menos la siente, y por ello tiende a reforzarla. Y así, muy pronto, la ley de la naturaleza y la idea filosófica de cosmos, las cuales aparecen históricamente después de la ley política y del cosmos de la comunidad humana, pasan a ser modelos de este cosmos y esta ley humanos. La razón humana reconoce la supremacía del orden natural, y tiende siempre, con mayor o menor fortuna, a acomodarse a este orden y a dirigir la conducta de acuerdo con él. El elemento trágico de este dualismo del orden natural y el orden de lo humano, consiste en que el orden humano participa del orden natural, y en su seno mismo se unen indescifrablemente la naturaleza y la libertad creadora del espíritu. La sumisión o el acomodo a la ley natural, el hombre tiene que lograrlos por el camino de la libertad; pues, abandonarse al destino, reducir la propia vida a sus manifestaciones naturales, implicaría precisamente la renuncia a la condición humana. Pero, por otra parte, al superar en sí mismo la esfera de la necesidad, que es destino, y vivir la vida con libertad, que es razón y voluntad, o sea carácter, el hombre entra en la esfera del error y del cambio, es decir en la esfera de la historia, que es la propiamente humana. Con la mayor o me-

[60] Para los detalles de este proceso histórico, véase GERNET, *Recherches sur le développement de la pensée juridique en Grèce*, Paris, 1917.

nor libertad que el hombre consiga —pues ésta no le es dada, como la naturaleza, sino que tiene que alcanzarla individualmente—, procura conformar su vida al modelo de la naturaleza, pero al propio tiempo debe superar la naturaleza que está en este mismo ser suyo. Los resultados diversos que ha dado esta tarea de armonizar los dos principios, el de la necesidad y el de la libertad, el del destino y el del carácter, que inciden en el hombre, son la materia de la historia. Cada cultura diferente ha producido un tipo humano distinto, es decir, una forma distinta de acomodo del hombre en el mundo. Y lo que caracteriza la cultura occidental es precisamente que en sus orígenes griegos existiese ya la conciencia de esta dualidad, cuyos términos son problema permanente de la filosofía.

¿De qué modo trataron los griegos de afirmar la endeble substancia de este producto de la voluntad y la razón que es la ley política? Consignándola por escrito. Con ello, la ley se objetiva y trasciende la individualidad de quien la dicta. De este modo, la ley se convierte en principio, que compromete y obliga a todos por igual. La ley es palabra, pero la ley escrita es una palabra empeñada ante todos, a la cual se tomó como punto de partida y punto de referencia. Cuando la junta de los tesmotetas acordó consignar por escrito sus decisiones judiciales, inaugurando con ello la jurisprudencia, dio expresión a ese vago sentido de desamparo que se apodera del hombre al confirmar el libre dominio de sí mismo. Pues esta libertad se logra en la medida en que se rompen o aflojan los vínculos antiguos, los cuales limitan, pero al mismo tiempo protegen. Con esa suprema individualidad confirmada por el ejercicio de la razón, el hombre alcanza la desolada libertad de la duda y el error, contra los cuales ya no hay otra protección que la razón misma de donde ellos nacen. El orden de la necesidad limita, pero el orden de la posibilidad perturba. A solas con su razón, y disponiendo de su voluntad libre, el hombre está perplejo ante la variedad de posibilidades. Y es que el camino del destino es un camino único, por el que andamos seguros, pues vamos obligados. Pero los caminos de la razón son múltiples; su diversidad obliga a optar, de donde la perplejidad y la inquietud. La libertad misma no es sino esto: la posibilidad de optar entre lo diverso, y la luz que nos descubre lo diverso, es precisamente la luz de la razón. Sin embargo, confiamos en la propia razón para encontrar el camino único, el que nos restituya la seguridad y protección perdidas. La historia de la razón es el drama de este afán de unidad que el hombre siente en el ejercicio de una potencia suya que es esencialmente diversidad. En otros términos, este afán por la unidad que rompa la duda y desvanezca el error, es el afán de verdad de donde nacen el pensamiento

y la acción voluntaria. Pues la verdad es el nuevo vínculo que el hombre crea, y tiene que recrear constantemente, para recuperar el contacto con los demás, perdido en la soledad de la razón individual, y organizar sobre ella la convivencia.

Esta es la razón profunda por la cual, en el orden histórico, se produce primero la eclosión de la verdad política, bajo forma de ley, pues ella deriva de esa necesidad más íntima y directa de permanecer unido a los demás, de restaurar el vínculo con ellos, de salvarse del abandono y la perplejidad de la razón sola. El hombre griego del siglo VII no pudo hacer más; llegó a atisbar la zona de la radical individualidad, pero regresó para organizar de nuevo su vida en comunidad. Sin este orden racional y legal de la vida, es decir, sin la política, la excepcionalidad del filósofo no hubiera podido producirse. La pura especulación, que implica un cierto desvincularse de la comunidad, no sería posible sin ésta; y aún así, el beneficio de la comunidad sigue siendo el interés fundamental de las mentes filosóficas más ilustres de Grecia. Tan sólo el interés trascendente, la referencia vital del hombre a Dios, le permite abstraerse totalmente y acentuar su individuación con un desprendimiento radical de todo otro vínculo. Aunque excepcional, esta experiencia se da en el Cristianismo; no pudo darse en Grecia, y menos en ese siglo VII, dominado por el naturalismo y los intereses positivos.

Así pues, la intención de los tesmotetas al escribir y archivar sus decisiones pasadas, es la de guiar por ellas las futuras, creando de este modo una regularidad, una nueva tradición que evite la perplejidad, la duda, y el tener que replantearse, a la luz de la razón, el fondo de los problemas humanos que representa cada caso nuevo. Con ello reconocen implícitamente los límites de la decisión arbitraria. La voluntad humana es libre, pero sólo es eficaz y válida dentro de los límites de la consecuencia consigo mismo. Esta idea de la consecuencia tiene el mismo fondo íntimo y deriva de la misma inspiración que la idea del orden universal de la filosofía física, y que la idea de la consecuencia lógica que elaborará más tarde el pensamiento griego. La diversidad con que aparece el mundo a nuestro conocimiento inmediato sería caótica sin un principio de unidad y coherencia; el pensamiento discursivo sería errabundo y estéril sin el principio de la consecuencia lógica; y de modo parecido, en el mundo político, el antagonismo de las voluntades libres, y la incertidumbre misma de cada voluntad individual, requieren un principio director que imprima coherencia a la acción. De otro modo, la acción individual, guiada por la voluntad de poder, decae en *anarchia*, que significa a un tiempo falta de principio y

falta de autoridad. La autoridad, respaldada por la ley, limita la voluntad de poder y la convierte en voluntad de justicia. Y en la justicia de la ley se centran armoniosa y coherentemente los dictados de la razón y los de la naturaleza, lo que hay en el hombre de naturaleza y destino, y lo que hay en él de libertad y carácter.

8

SON VARIAS LAS CIRCUNSTANCIAS históricas que determinaron concretamente la aparición de la ley escrita. También es varia su significación. En primer lugar, la ley fué una necesidad administrativa en cuanto se produjo la división de poderes dentro del estado, o sea en cuanto se consumó, en sus varias formas, el tránsito de la monarquía a la república aristocrática. Esta primera ruptura de los moldes tradicionales substituyó el sentido religioso de la autoridad por el principio de la voluntad de poder. Este es un principio de lucha política. En todo estado, el conflicto de las voluntades está latente, no sólo entre los gobernantes y los gobernados, sino entre las distintas autoridades. La regulación y determinación de sus funciones respectivas se hace necesaria para que la voluntad gobernante, por lo menos, actúe unitariamente. Pero esta regulación administrativa es ya una ley en germen, aunque no adopte al principio sino la forma de un acuerdo verbal. Más tarde, el problema del poder ya no consistirá en la delimitación de las zonas de autoridad dentro del régimen aristocrático, sino en la aparición de una nueva voluntad política que aspira al poder y pone en crisis al régimen mismo. Sin embargo, ningún régimen establecido, y con raíces tradicionales, cede el poder ante la sola manifestación de una voluntad nueva. Tampoco esta voluntad opera nunca articuladamente desde un principio; su primera expresión es la defensa de unos intereses, que primero reclaman garantías del poder gobernante, y luego aspiran a substituirlo. Estas garantías las otorgó la ley escrita, que surge precisamente hacia fines del período aristocrático, y en la cual se manifiesta siempre un espíritu de reforma, y no sólo de codificación.

La política se hace en las ciudades. Es en ellas donde la voz del pueblo común empieza a adquirir mayor fuerza y volumen. El incremento de la industria y el comercio ha producido un aumento de la población urbana. Para remediar la escasez de mano de obra, se inicia la importación en gran escala de esclavos procedentes de Tracia y el Asia Menor. La presencia de esta masa obrera, con la cual se inicia el proletariado, altera la tradicional noción de esclavitud, concebida desde antiguo como servicio doméstico, al que se aplicaban generalmente los prisioneros de guerra. Este nuevo esclavo ya no es

un cautivo en el sentido anterior. Su existencia en gran número pone en una situación peculiar a la gran masa de los ciudadanos, que gozan de libertad, pero de escasos derechos políticos y de ninguna fortuna. [61] En Atenas, un demiurgo o artesano se diferencia de un esclavo, que no tiene derecho ni fortuna, y de un meteco, que suele ser hombre de empresa, pero que, como extranjero, carece de derechos políticos. Por otra parte, el comercio ha aumentado la importancia relativa de la marinería, cuyos contingentes se nutren en gran parte de ciudadanos libres y sin fortuna. Y finalmente, el auge industrial ha producido una crisis en la agricultura, cuyas consecuencias, como en toda crisis económica, caen más duramente sobre las clases inferiores. La escasez de medios económicos podía conducir hasta la pérdida de los mismos derechos políticos, pues el vencimiento de un préstamo otorgado con la garantía de la persona del deudor, podía reducir a éste a la servidumbre; muchos ciudadanos libres eran así vendidos como esclavos, para redimir sus deudas. [62] El resultado de todo ello era un descontento popular.

A quien siguiese creyendo que la historia de las ideas transcurre en una encumbrada independencia respecto de la historia del vivir humano, podrían todavía sorprenderle las conexiones sociológicas entre el pensamiento y las actividades más pragmáticas de la vida, en cuya importancia y significación viene insistiendo la filosofía contemporánea. Pero al lado de estas conexiones sociológicas, y en relación de sentido con ellas, es preciso que se muestre con detalle la textura del proceso psicológico por el cual el hombre pasa, de atender a las necesidades de su vida, a elaborar sobre la vida como tal conceptos y teorías. De este modo se explica la permanente primacía de lo práctico en la existencia humana. Pues de aquél descontento popular, motivado por dificultades económicas, surgió en Atenas nada menos que el pensamiento político de Solón, en el cual se fija el puesto del hombre en el cosmos político, y con el cual está en conexión la idea misma del universo como cosmos. El griego no tarda, a partir de ahí, en percibir la distinción entre la vida práctica y la teorética. La opción entre las dos implicará, a partir de entonces, una decisión vital extrema. La primacía de lo práctico, por un lado, y la superioridad de rango de la contemplación, por otro, hacen muchas veces que la opción resulte problemática. Se trata de optar por una expansión vital, una franca aceptación de la convivencia, y un aumento de la acción individual sobre la comunidad o por una concentración o contracción vital, una inhibición ascética en la soledad del pensamiento. Pero, aún en quienes elijen este segundo

---

[61] Cf. G. GLOTZ, *Le travail dans la Grèce ancienne. Histoire économique de la Grèce*, Paris, 1920.

[62] Cf. ARISTÓTELES, *Athen, resp.*, 9.

término de la alternativa, la labor del pensamiento, traducida en forma de obra, restituye el contacto con la comunidad y reitera la primacía de lo práctico, a la cual sólo se renuncia en el silencio; y en algunos, excepcionalmente, como en Platón, es la teoría misma la que armoniza en plenitud los valores de lo práctico y lo teorético, del interés político y del especulativo. [63]

La acción que desarrolla el hombre para satisfacer sus necesidades es, originariamente, algo tan primario e instintivo como la necesidad misma. Pero, con el tiempo, en el seno de la comunidad política, el hombre tiene que arbitrar individualmente los medios para la subsistencia económica. Sólo en Esparta sigue siendo la comunidad misma la que atiende a las necesidades económicas de sus miembros individuales. El ejercicio de la voluntad y la inteligencia individuales en el plano económico, bien pronto establece la conexión entre el hecho primario de la necesidad y la noción político-jurídica de derecho. La misma desigualdad económica afirma aquella conexión. Y en cuanto se produce, los hombres comienzan a elaborar ideas y doctrinas sobre el hecho económico de la necesidad, y la política gira en gran parte en torno de ellas. Paralelamente, la necesidad misma evoluciona y se matiza gradualmente; el límite entre necesidad y lujo fluctúa entre las clases sociales, y aún entre los individuos. Lo que antes pudo ser lujo, ha pasado ya a ser necesidad en una época más próspera. Si la justicia es darle a cada cual lo suyo, el problema político que plantea entonces la vida económica es determinar en qué consiste y cuánto sea lo que a cada cual le corresponde. Pues, una vez intelectualizada la vida económica, la aspiración del hombre a lo que no posee es irrefrenable y constante, y además choca inevitablemente con la oposición de los que tienen, y han convertido en necesidades suyas, los bienes que para los otros son lujo todavía.

A esta intelectualización de la vida económica contribuye poderosamente la adopción de la moneda. La moneda es, originariamente, un símbolo, con un valor independiente del de la materia en que se acuña. Para la vida del hombre, la abstracción mental que permite el hallazgo de este símbolo económico, tiene la misma importancia que la invención de la escritura. Lo que la moneda representa, respecto del hecho primario de la necesidad, es lo mismo que representa el simbolismo gráfico respecto del hecho primario de la expresión fonética. Y no importa que, al principio, el simbolismo monetario arrastre conexiones de índole religiosa. Precisamente cuando las pierde es cuando la moneda empieza a acuñarse en metales, como el oro y la plata, que tienen un valor intrínseco, por razón del cual el simbolismo no se anula

[63] Sobre la conexión entre política y filosofía, y el deber que de ella emana para el filósofo, véase PLATÓN, *República*, VII, 520b-c.

enteramente, pero sí disminuye en grado notable.[64] En la época homérica, la unidad de valor era el buey, elegido por su significación religiosa, y no por la económica. También llegó a tener un valor simbólico el asador, con el cual se remitían primitivamente las ofrendas de carne asada. Abstraída la carne, lo mismo mental que efectivamente, el asador (ὀβελός) conserva simbólicamente valor. Más tarde, ὀβελός se convierte en ὀβολός (óbolo), que es la sexta parte de una dracma, moneda oficial ateniense. La palabra óbolo conserva todavía en nuestro lenguaje aquel sentido primitivo de ofrenda o donación.

El origen de la moneda no es griego, sin embargo, sino lidio.[65] Los babilonios, egipcios y fenicios empleaban el oro y la plata, con unidades de peso reguladas, como medio de cambio; pero la novedad consistió en que el estado acuñase oficialmente esos metales y les diese forma y valor de monedas. Esto aconteció en Lidia, probablemente a comienzos del siglo VII. Entre los griegos, fueron los sacerdotes y sus templos quienes más contribuyeron a la adopción del sistema.[66] Los adinerados depositaban sus tesoros en los altares de los dioses; los templos mismos recibían valiosas ofrendas de oro y plata acuñada. Así, la técnica y la legislación del peso de monedas adelantaron con la importante contribución de los sacerdotes. Ello tal vez explica que, en cada estado griego, las monedas llevasen la efigie de un dios o un emblema alusivo a cierta divinidad, y que la adulteración de la moneda, por lo que respecta a su peso, fuese considerada antiguamente como delito de sacrilegio.

El sistema monetario —y también la contemporánea adopción del calendario—, promovieron la expansión del comercio, pero el auge mismo no pudo producirse sin ocasionar una crisis económica y social. La riqueza estable que se funda en la posesión de bienes raíces, y la que se funda en la posesión de oro y plata acuñados, no sólo difieren económicamente, sino que ponen a los respectivos poseedores en situaciones vitales distintas. Tradicionalmente, la posesión de la tierra corresponde a los eupatridas; la tierra y toda clase

---

[64] W. RIDGEWAY, *The Origin of Metallic Currency and Weight Standards*, Cambridge, 1892, figura entre quienes sostienen la teoría del origen puramente económico de la moneda. Para la teoría opuesta, y la bibliografía correspondiente, cf. P. M. SCHUHL, *Essai sur la formation de la pensée grecque*, Paris, 1934, págs. 154 sigs.

[65] HERODOTO, I 94. Cf. E. BABELON, *Les origines de la monnaie*, Paris, 1897; G. F. HILL, *History of Greek Coins*, London, 1906; LE NORMANT, *La monnaie dans l'antiquité*, vol. I.

[66] Sobre la intervención sacerdotal en la adopción de la moneda y en las regulaciones subsiguientes, véase G. GLOTZ, *Histoire Grecque*, I, págs. 230 sigs. GLOTZ atribuye a los griegos un papel preponderante no sólo en la difusión del sistema monetario de cambio, sino hasta en su invención.

de fincas son un medio de vida, pero al mismo tiempo un emblema y un fin, que trascienden la esfera puramente económica. En cambio, la posesión de dinero, aparte del valor mismo de la moneda, es resultado de la iniciativa del poseedor. Pero quien posee dinero posee solamente un medio de poder, no el poder mismo establecido. De ahí el mayor dinamismo del industrial y el comerciante. De ahí también la lucha de todos por conseguir este medio que no sólo conduce al bienestar individual, en la esfera privada, sino también a la predominancia política.

Así pues, cuando la inquietud económica popular asume una forma política, no sólo implica una conciencia de clase, sino además ese grado de madurez psicológica, en el cual la noción de interés particular promueve la idea del derecho propio. El interés particular y el de la comunidad se distinguen, pero no se contraponen. Como dirá siglos más tarde Aristóteles, el fin del estado es precisamente el bienestar de los individuos. [67] Lo que impide en el estado griego esta contraposición de intereses que se ofrece en los estados contemporáneos, es la idea de justicia, cuya fuerza como principio político decae en la medida en que el individuo se convierte en adversario del estado. A su vez, esta pugna sólo es posible cuando el estado mismo patrocina principalmente intereses limitados, y los antepone a los valores de la comunidad en conjunto. Cuando así es, la lucha política se reduce a una lucha de intereses, y el estado es siempre enemigo de quienes no lo manejan en aquel momento. Pero cuando la idea de justicia prevalece, el mayor beneficio que obtienen del poder quienes lo ocupan, no produce esta monstruosa animosidad contra el estado mismo, que presenciamos en nuestros días; ese no quererlo concebir como la forma racional de la comunidad; ese considerar la ley como una estorbosa intromisión en la esfera individual. Lo que produce en Atenas la idea de justicia es precisamente la ley: la primera estructura racional que elaboran los hombres para organizar la convivencia. Si el demos común se siente insatisfecho e inatendido en sus intereses, su sentimiento de injusticia se proyecta sobre las clases dirigentes, no sobre la comunidad entera representada por el estado, pues de esta comunidad, a la que él mismo pertenece, el hombre común no puede disociarse mientras se mantenga viva en él la idea de justicia. La acción política, entonces, conduce a la reforma, a la revolución, a la redistribución del poder y de las fuentes de bienestar; pero no produce esa sutil transformación interna por la que el hombre moderno llega a una situación vital de aislamiento y desafección respecto de la comunidad. Cuando, en Grecia, el individualismo se degradó en su etapa de máxima acentuación, y llegó a producirse ese desinterés por los destinos de la comunidad,

[67] *Política*, III, 1278b 20 y sigs.

entonces terminó la vida política de los griegos y su independencia nacional. Y lo mismo le acontece a todo estado. La decadencia es siempre el resultado de la desintegración de la voluntad colectiva en innumerables voluntades, a las que nada cohesiona y que sólo persiguen fines individuales. Nada puede detener o redimir a un pueblo de esta decadencia, pues está en la naturaleza de las cosas humanas que las capacidades individuales se agoten finalmente, y no produzcan frutos de grandeza cuando están abandonadas a sí mismas. Las grandes creaciones del espíritu son siempre creaciones individuales, pero la historia enseña que sólo se producen en la plenitud de vida colectiva, o cuando están inspiradas por el afán de crear o recuperar aquella plenitud. Cuando la situación colectiva es precisamente la de una extrema individualización, el resultado inevitable es la esterilidad del espíritu. Su capacidad creadora necesita ser fecundada por un ideal colectivo. En otros términos: este ideal colectivo, que es signo de la grandeza de un pueblo, no puede ser obra de una vida aislada, sino del aliento de la comunidad entera.

La fuerza de la idea de justicia, como principio de vida colectiva, se descubre también en la evolución de las nociones penales. En ella aparece con extraordinaria claridad el doble proceso de individuación y adquisición de nuevos vínculos, que caracteriza esta etapa de la vida griega anterior a la filosofía. Siempre ha vivido el hombre en la convicción de que el daño causado por el delito de sangre no se circunscribe a la víctima sola, sino que abarca en su esfera a la comunidad toda. Cuando esta comunidad humana está constituída por el genos primitivo, lo mismo el delito que la venganza tienen un sentido religioso. La vida de la comunidad es tan homogénea y compacta, que el daño recibido afecta a todos por igual, inclusive a los dioses bajo cuyo patrocinio está el genos. La venganza es entonces un acto religioso, y puede ejercerse indistintamente contra cualquiera de los miembros del genos al que pertenece el culpable. No existe, pues, el sentido de la individualidad de la culpa ni del daño. Siendo la sangre el vínculo fundamental de la comunidad, la que se vierte por el crimen no es la del individuo solo, sino la de todos, y por consiguiente, la retribución consiste en verter la sangre de la comunidad ofensora.[68] Todavía en Homero, cuando ya la vida de la comunidad ha empezado a intelectualizarse dentro de la polis, subsiste este sentido familiar de los delitos de sangre. En esta etapa que refleja la epopeya, el crimen de sangre es a un tiempo asunto privado y colectivo: colectivo, porque sigue concerniendo a la familia, y privado, porque el nuevo estado urbano se desentiende todavía de él. Donde es más fuerte el sentido familiar —entre los nobles—, ahí persiste por más tiempo la ferocidad de las venganzas. Sin em-

[68] Cf. Glotz, *La solidarité de la famille dans le droit criminel en Grèce*, Paris, 1904.

bargo, el delito empieza ya a borrarse, y el daño a redimirse, mediante una compensación en especie. Pero entonces persiste el sentimiento de impureza del criminal, el sentido de la ofensa religiosa, que no se purga solamente con la indemnización. Esto es grave, porque la retribución o νέμεσις divina puede recaer sobre la comunidad entera que alberga al criminal, y ésta ya no es sólo la familia, sino toda la polis. Es, por tanto, a través del sentimiento religioso común que la sociedad política se siente afectada por el crimen. La sangre vertida altera el orden de las cosas en su fundamento mismo, que es de índole religiosa. Consiguientemente, la ὕβρις o desmesura, o el desorden causado por el criminal, tienen que ser compensados mediante una acción ejercida por la colectividad que sufre el daño, y que corre el riesgo de sufrir además las consecuencias. Esta acción justiciera instaura sobre una base más amplia el ejercicio comunal de la venganza, pues la comunidad misma se ha amplificado en la polis por encima de los viejos *gene* que la integran; pero al mismo tiempo, tiene como resultado la individualización de la culpa. Se juzga al criminal, y no a toda su familia; su responsabilidad se extingue en él, y no se perpetúa en sus colaterales y descendientes, después que la falta ha sido purgada. Con el castigo, termina la acción judicial.

La creación de un tribunal de justicia —en Atenas, el Consejo del Areópago—[69] representa esta importante evolución hacia el sentido individual de la acción humana y de la responsabilidad, y consiguientemente, hacia la racionalización de la justicia en su forma retributiva. Por viva que siga siendo entre los griegos la idea religiosa de la δική, esta idea va tomando cada vez más la forma de una relación entre el mundo humano y el divino; es decir, va afirmándose la noción de un mundo de lo propiamente humano, en el cual la voluntad y la razón deben aspirar a acomodarse a la δική divina. Pero este acomodo mismo implica la libertad. La desmesura y el desorden pueden provocar el castigo de los dioses, pero le compete al hombre no sólo evitarlas con la ley, sino además castigarlas por su cuenta cuando se producen. Su propia razón y voluntad pueden implantar y mantener el orden en este mundo de lo humano, que es el político. Y de este modo, con la ley y con los tribunales, el estado absorbe para sí el ejercicio de sus dos misiones capitales: la justicia distributiva y la retributiva.

Cuando la justicia se erige en principio de la convivencia, la relación del hombre con el estado sufre una transformación radical. El ciudadano se convier-

---

[69] Aun después de perder muchas de sus atribuciones políticas, el Consejo del Areópago era competente para juzgar de los casos de homicidio y heridas intencionales. El Tribunal del Paladio entendía de los involuntarios, y de aquellos en que la víctima fuera esclavo o extranjero. Véase ARISTÓTELES, *Athen, resp.*, 57, 3.

te en un sujeto de derecho, lo cual confirma la autonomía de su acción individual, dentro del marco del estado. Ante éste, todos los ciudadanos son fundamentalmente iguales, sea quien fuere que ocupe el poder. La idea misma de la ley entraña la idea de igualdad: no hay *nomos* sin *isonomía.*[70] Se trata pues de una igualdad de derecho, no de una igualdad de hecho. Esta distinción es la que permite a Platón y a Aristóteles, siglos más tarde, combatir la igualdad, ensalzando al mismo tiempo la justicia. En el estado jurídico que ahora nace, la convivencia entre los hombres se establece sobre la base legal que a todos los sustenta, independientemente de sus diferencias individuales. Y esta base de sustentación no tiene puramente un carácter nominal, sino efectivo; y no sólo es la ley aquello a lo que uno recurre, o que uno invoca cuando cree sufrir injusticia, sino la inspiración misma de la conducta individual en el seno de la convivencia política. La ley consagra definitivamente la individualidad humana en la vida política, pero al mismo tiempo establece el más fuerte de los vínculos del individuo con la comunidad que haya producido la razón. Sólo en una situación histórica de individualismo extremo, cuando esos vínculos se relajan, puede llegar a degradarse correspondientemente la idea de la ley, y ser ésta considerada como una imposición tal vez necesaria, pero siempre importuna, a la que puede eludirse si es preciso, o en todo caso despacharla y olvidarse pronto de ella. Cuando esto ocurre, la llamada política ha dejado de ser, como fué en Atenas, el interés supremo de todos por la comunidad, y se convierte en la especialidad bien circunscrita de aquellos pocos en quienes la ambición de poder se satisface por este camino. La existencia en nuestros días de un estado de cosas semejante, sobre todo en los llamados pueblos latinos —aunque no sólo entre ellos— exige una cierta tenacidad en el intento de explicar de qué modo pudieron los griegos regir su vida entera en torno de la polis. En todos, requiere un esfuerzo de acomodación histórica el comprenderlo así; pero este esfuerzo sería mayor, sin duda, si llegasen a intentarlo, para aquellos que consideran como un riesgo para sus excepcionales privilegios cualquier programa que tienda a avivar el espíritu de comunidad en los individuos.

El número y la fuerza de las grandes individualidades que se nutrieron de la tradición ateniense, parecerían una maravilla inexplicable a quien no entendiese esa forma de vida. El secreto de la cuestión, si lo hubiese, consistiría en que el ateniense considera la justicia como la suprema virtud individual. Pero esa virtud tiene un sentido político, y por tanto colectivo. Es la virtud

[70] No importa que la noción concreta de *isonomía* no aparezca en los textos sino hasta el siglo V. De hecho, la voluntad de justicia que condujo a la ley escrita en el siglo VII no pudo orientarse sin la idea de igualdad. Cf. JAEGER, *op. cit.*, pág. 122, nota 4.

del hombre como ciudadano, como "animal político". Cuando Aristóteles define al hombre en estos términos, no introduce de hecho innovación alguna en el pensamiento griego, sino que, en la concisión expresiva de una frase, que es la razón de su fortuna a lo largo de los siglos, expresa la idea del hombre que se ha ido elaborando y afirmando en la tradición de vida y el pensamiento político desde Solón. Si el estado es la comunidad constituída jurídicamente, y el principio de la vida del estado es la justicia, no puede caber la menor duda de que la vida de los miembros individuales de la comunidad debe estar regida por el mismo principio. En verdad, al ateniense no se le ocurrió jamás pensar que su vida individual pudiera regularse por un principio distinto. La incongruencia de semejante idea le hubiera parecido atentoria a todas sus nociones religiosas, políticas y sociales; en una palabra, a su armónica concepción del mundo y a su idea del hombre. Por esto también, cuando Platón resume en la justicia toda *areté* humana, y cuando Aristóteles hace lo mismo, ambos tienen como antecedente a Esquilo, [71] y los tres tienen como antecedente a esa convicción colectiva que absorbió la idea de dicha virtud de sus orígenes religiosos, y que, al convertirla en principio de vida, la racionalizó y humanizó. Que a las virtudes tradicionales de la época caballeresca se añada ahora ésta, y pase a presidirlas todas, significa que el hombre mismo ha pasado a un nuevo estadio en el curso de su formación. Y que una misma noción pueda ser principio político y virtud individual al propio tiempo, significa simplemente que no existe una vida individual que pueda considerarse superior a la participación del individuo en la vida de la comunidad política. Finalmente, por si cupiera alguna duda respecto a que lo dicho sean hechos, o bien interpretaciones, hay que añadir que los propios griegos llegaron a tener conciencia reflexiva de esta relación vital entre el hombre y el estado, según la cual el hombre mismo cambia cuando cambia la forma de su estado: "el ciudadano es necesariamente distinto bajo cada forma distinta de gobierno", dice Aristóteles; y ya Platón había dicho otro tanto. [72]

9

LA GRANDEZA DE LAS OBRAS del espíritu se valora por la medida en que alcanzan a rebasar los límites de la situación vital histórica en que se producen. Las más ilustres de las creaciones griegas tienen este valor de universalidad. El consenso

[71] PLATÓN, *Pol.*, 433b; ARISTÓTELES, *Eth. Nic.*, V 2, 1129b 27; ESQUILO, *Sept.*, 610.

[72] PLATÓN, *Pol.*, 544d; ARISTÓTELES, *Pol.*, III 1, 1275b 3. Cf. JAEGER, *op. cit.*, págs. 127 y sig.

de los hombres de estudio ha sido tan unánime sobre este punto, ya desde la Edad Media, que no parece haber impropiedad en considerarlas de un modo intemporal; pues si la universalidad permite a esas creaciones franquear los límites de su espacio vital, no hay dificultad aparente en que rebasen también los límites temporales. Por lo mismo que los griegos captaron con su pensamiento algunas realidades permanentes del ser humano, y crearon formas políticas y formas de arte de un valor perdurable, los siglos posteriores que se han sentido identificados con aquellas realidades y han admirado aquellas formas, tendieron a olvidarse de la situación concreta a partir de la cual pudieron los griegos proyectar su visión y dar forma a sus creaciones. Y sin embargo, este enfoque intemporal es ilegítimo. Su única justificación histórica y psicológica consistiría en afirmar que el hombre, autor de aquellas creaciones de cultura, permanece invariable a través de los cambios de la historia. La verdad que el pensamiento hubiese descubierto en una época, sobre la naturaleza humana, sería igualmente válida en toda otra época, por necesidad. El mérito de quien hubiese formulado aquella verdad, consistiría solamente en haber sido el primero en descubrirla; el mérito de los demás, en épocas posteriores, en reconocerla como válida.

Hay que convenir en que esta idea estática e intemporal de la verdad es la predominante. Asimismo hay que reconocer que la concepción historicista radical que se le opone tiende a desvanecer el sentido mismo de la verdad, limitando su esfera de validez a una situación vital determinada. Pero, si esta limitación se acepta ¿cómo puede entonces explicarse la universalidad de ciertas formas de cultura creadas por los griegos, o por lo menos su pervivencia en el mundo occidental? Las formas y principios de vida políticos creados por Solón, y comentados por él en sus poesías, responden a la situación vital concreta de los atenienses en el siglo VII. Pero cuando, a la vista de estas mismas circunstancias, Solón exclama: "en las grandes cuestiones es difícil contentar a todos" [73] rebasa la esfera de esta circunstancia y proclama una verdad cuya permanencia se finca en las condiciones de la naturaleza humana. De parecida manera, cuando anuncia que Atenas no perecerá jamás por el destino de Zeus o por la voluntad de los felices dioses inmortales, sino que será su mismo pueblo quien por el afán de lucro arruinará esta gran ciudad con su insensatez, [74] ni alude a la situación presente, ni suelta libremente su imaginación en una profecía poética. Es el conocimiento de la condición humana el que le sugiere este vaticinio sobre Atenas. No fué casualidad que el vaticinio se cumpliera, tres siglos más tarde; pues en él se contiene la convicción

[73] Frag. 5 (DIEHL).

[74] Frag. 3 (DIEHL).

muy firme de que son las obras de los hombres, y no el destino o la voluntad de los dioses, las que determinan siempre, en Atenas o en cualquier otro caso, la ruina del estado.

Las circunstancias políticas de Atenas en el siglo VII no se repetirán jamás en su total concreción; ningún hombre vivirá otra vez la situación concreta de Solón al impartir justicia entre sus conciudadanos por medio de la ley. Pero aquellas verdades que descubrió Solón en aquella situación siguen siendo válidas para la vida política actual y para nuestra comprensión del hombre y de la historia. Sólo que al reconocerlo así, nosotros, los modernos, hacemos algo más que repetir lo que ya fué dicho; y Solón, cuando lo dijo por primera vez, hizo algo más que descubrir una verdad que estuviera más o menos encubierta, y que le fuera ajena en lo más hondo de su vida. La verdad se recrea, no sólo se repite, cuando renueva su validez al volver a ser pensada. Y cuando se piensa por primera vez, sobre todo cuando se trata de una verdad que importa una idea del hombre, esta verdad le da una forma al ser que la formula y la asimila. El hombre queda modulado peculiarmente por la idea que forma de sí mismo. La continuidad de la historia permite que la idea, con toda su virtualidad formativa, se trasmita como herencia de una época a otra. El hombre de una época posterior está siempre instalado en una situación vital fundamental en la que aparecen factores heredados de épocas anteriores. Siendo ya un hombre diferente, el cristiano tienen de común con el pagano de las épocas antiguas lo que de éstas le trasmite la historia. El cristiano rehace casi enteramente el proceso histórico de formación por el que pasa el griego hasta que llega a la constitución política ateniense. En la Edad Media desaparecen y se olvidan las condiciones concretas de vida de las que surgió la sabiduría helénica; se producen otras condiciones y surge otra sabiduría. Pero el hombre que vive estas nuevas condiciones es un hombre cuyo ser ha sido formado ya, mucho antes de que el cristianismo empiece a ser forma de vida universal en occidente. La nueva forma y los nuevos principios de vida recaen sobre un ser que ya tiene su forma, aunque haya olvidado o desconozca sus orígenes. El hombre nuevo que es el cristiano, no es nuevo enteramente. Lo nuevo en él se suma a la herencia del pasado. Su nueva sabiduría y su nueva idea del hombre incluyen la sabiduría helénica, la reiteran y la recrean, al mismo tiempo que le añaden novedades. Este fenómeno antropológico de la absorción vital del pasado es lo que explica la continuidad de la historia; es lo que permite la comprensión del pasado. El pasado está integrado en el presente, lo mismo en la vida individual que en la vida de la humanidad en conjunto. También el hombre adulto es distinto de como fué en la infancia y en la adolescencia, pero este pasado suyo se integra fundamentalmente, y de un modo irrenunciable, en su situación vital pre-

sente. De igual manera, los hombres de una época viven su presente en una situación condicionada por la vida del pasado, de la cual reciben también irrenunciablemente la herencia de una formación.

El supuesto mismo de la historia es esta formación temporal del hombre, ese tránsito de unas situaciones fundamentales a otras. Aunque dicho supuesto no haya sido desenvuelto por los historiadores, con todas sus implicaciones antropológicas, es patente que la misión de la historia, y particularmente de la historia del pensamiento, es mostrar los modos y formas de aquél cambio humano, y la manera como cada época recibe de las anteriores un legado de tradición que constituye el fondo de permanencia por debajo de la evolución. Este fondo, al integrarse con las novedades históricas, nos da un tipo de hombre distinto para cada época cultural, y sin embargo análogo al de las épocas pasadas. Gracias a esta permanencia, a esta herencia vital de la tradición, es posible la historia, o sea la comprensión del pasado como tal, pues ella es el nexo que nos une al pasado; aquello del pasado que está vivo en nosotros. Llamamos precisamente universal a lo que puede permanecer vivo a través del cambio histórico, pero no debemos llamarlo intemporal, porque es histórico. Es tan histórico como lo efímero y circunstancial; es más, lo efímero no se explicaría sin lo otro, pues de lo uno y lo otro se forma la contextura histórica, y sólo aquello que conserva cierta persistencia y es heredado en el futuro, puede darle "forma" al devenir histórico, y hacerlo accesible a la comprensión.

Así pues, con esta perspectiva, resulta necesario e ilustrativo mostrar la profusión y hondura de las raíces que echaron en el suelo de Grecia las creaciones universales de su espíritu. Cuanto más acentuado es el individualismo, claro está que es menor esta adscripción a la circunstancia. Pero ya estamos viendo que pueden producirse grandes individualidades sin individualismo. En Grecia, éste no llegó nunca al grado a que ha llegado en la época moderna. Es natural pensar que las formas de vida política estén, entre todas, más apegadas que ninguna a las circunstancias de lugar y tiempo. Pero las creaciones del pensamiento especulativo no lo están menos, y el modo de mostrarlo debe consistir en señalar las conexiones que existen justamente entre el pensamiento político y el filosófico, entre la organización jurídica de la convivencia y la especulación.

Entre la acción política y el pensamiento especulativo imaginamos que hay siempre la diferencia señalada de dos formas de vida opuestas: la práctica y la teorética. Pero, así como a la primera luz del alba las cosas están envueltas todavía en la confusión de la noche, y no tienen perfil propio, así en este maravilloso siglo VII de la historia griega aparecen juntas, y todavía indistintas,

esas formas de pensamiento y de expresión cuya diversidad anuncia la rica plenitud de los siglos posteriores.

Las ideas nuevas se funden en la horma de creencias antiguas; el pensamiento titubea aún, para expresarse, entre la poesía y el nuevo lenguaje de la prosa; los poetas hacen política y combaten en el campo de batalla; los legisladores hacen versos; los políticos son hombres "sabios", los sabios empiezan a hacer filosofía, y con ello se marca la entrada en el siglo VI. Tal es el cuadro de la cultura griega en este tiempo.

De un lado tenemos los poetas: Arquíloco, Semónides, Mimnermo, Calinos, quienes nos ofrecen la imagen de la vida jónica y expresan su peculiar idea del hombre; Tirteo de Esparta concentra en esos versos que la posteridad agrupó bajo el nombre de *εὐνομία*, en sus *ὑποθῆκαι*, y en sus cantos *polemisterios*, el sentido del *ethos* político y militar de los lacedemonios; y entre los áticos, Solón de Atenas hace lo propio respecto de las ideas de justicia y libertad, de las que resulta una nueva forma de *eunomía*. Pero Solón es a un tiempo poeta y legislador, y pasa a ser uno de los siete sabios. Y entre estos hay aun otros poetas: Bías de Triene, el jonio, el consejero político de su pueblo; Cleóbulo de Lindos, en Rodas, donde ejerció la tiranía en el siglo VI; Periandro de Corinto, también tirano y autor de otras *ὑποθῆκαι*, o exhortaciones morales. De los otros tres sabios restantes, Pítaco de Mitilene, en Lesbos, cumplió en su tierra una misión análoga a la de Solón en Atenas; Quilón, el lacedemonio, reformó la constitución de Esparta; y Tales de Mileto, consejero político de los suyos, es el primer filósofo, y en él se une por primera vez a la idea de un principio legal del mundo humano, la de un principio legal del mundo físico.

Esta confluencia de actividades y estilos expresivos que revela la lista de los poetas y los sabios no es casual, sino muy significativa. El significado que tiene la creación de la ley ya quedó indicado; el que tiene el tránsito de la poesía a la prosa es un significado correlativo. La prosa es el lenguaje de la razón; en la poesía pudo haber ideas, pero sólo la prosa es apta para delimitar conceptos. Así, Solón expone en verso sus ideas políticas, los principios a que se atuvo su reforma constitucional; pero esta misma reforma, es decir, la ley, sólo pudo formularse en prosa. La ley se refiere al obrar humano concreto; define conceptos, delimita atribuciones, fija derechos y deberes, se ocupa de hechos. Y si tantos legisladores notables, y por encima de todos Solón, sintieron la necesidad de hacer poesía, ello es debido a que los principios morales en que se inspiraban sus reformas no habían sido todavía articulados filosóficamente, y su expresión poética acarreaba una mayor virtud de persuación. Pues es indudable que en todos ellos se dió esta correlación entre la legislación política

y la reflexión moral. De hecho, no hubo para ellos distinción entre las dos, sino a través de las dos formas de expresar la misma cosa. Sabio era el hombre que poseía virtudes morales y las predicaba con la palabra y con la acción; pero estas que llamamos nosotros virtudes morales eran las virtudes políticas. Así se comprende que los siete sabios fueran todos hombres de acción política, por el gobierno, por el simple consejo, o por la ley. Al pensar en la sabiduría antigua, el griego pensó en la sabiduría política de esos hombres a los que erigió en modelos. Con el tiempo, la lucha de partidos llegó a degenerar la acción política; pero siempre permaneció viva la devoción por aquellos cuyas leyes nacieron de un espíritu de justicia, y cuya acción implantó un orden por encima de rivalidades y de intereses partidistas.

Este afán de justicia no tuvo en Solón el carácter de un ideal abstracto, ni fué resultado únicamente de su moderación.[75] Más bien la moderación fué un resultado de su idea de la justicia; pero esta idea, a su vez, no hubiera podido operar políticamente de no haber estado henchida de contenido moral. La tradición y el intelecto cooperaron en darle este contenido. En efecto: la idea de una justicia humana nace de la creencia en la justicia divina y es correlato de ésta. La justicia divina regula el universo, y, bajo forma de destino, encauza la vida de los hombres. Este es el orden de las cosas. Pero cuando el hombre griego va conquistando su autonomía y parece que ensancha el cauce de su destino, el ejercicio de su libertad no lo concibe sino como sujeción asimismo a la justicia, lo cual es garantía del nuevo orden. Este nuevo orden es ya pensado y articulado por la razón y la voluntad, pero la creencia religiosa en la *diké* divina es la que sigue guiándolas en la acción política. La conciencia de libertad, por tanto, da origen a la distinción entre el mundo de lo humano y el mundo de lo no humano. En otros términos, junto con la libertad, y en conexión con su ejercicio en la vida de la comunidad, nace la noción de mundo, que el griego llama cosmos; es decir, la idea misma de un orden de las cosas. De ahí, insensiblemente, se pasa a pensar que si el cosmos político o humano, para ser justo, tiene que estar articulado por medio de la ley, el cosmos universal —incluyendo en él al humano, en tanto que depende de los designios superiores del destino— estará también regido por ley, y además de modo necesario, por

---

[75] Μηδὲν ἄγαν (Nada en demasía) es la famosa máxima, inscrita entre otras en el templo de Delfos, que SUIDAS *(Lexicon, Solon)* y PAUSANIAS (X 24, 1) atribuyen a Solón. Para los detalles sobre su reforma constitucional, véase ARISTÓTELES, *Athen. resp.*, 5-11; DIOG. LAERT., I 61 sigs.; PLUTARCO, *Solon.* Cf. también G. DE SANCTIS, *Storia della Republica ateniese*, 2a. ed., Milano, 1912; C. F. LEHMAN-HAUPT, *Solon of Athens*, Liverpool, 1912; V. COSTANZI, *Le costituzioni di Atene e di Sparta*, ya citada, y muy particularmente JAEGER, *op. cit.*, pág. 155 y sigs.

cuanto la justicia en este cosmos está garantizada por la voluntad divina infalible e inexorable.

En tanto que en lo humano cabe libertad, la función legislativa y la convivencia humana entera requieren los principos morales en que se basa la delimitación de derechos y deberes. Conocer la ley y estos principios suyos, es pues aplicar el pensamiento a la cuestión moral. Política y ética quedan de este modo enlazadas desde Solón, y su enlace no se ha distendido todavía en Sócrates. Por otro lado, la permanencia inalterable de los principios naturales, una vez nacido el afán de estudiarlos, podría parecer que inspiraría una actitud de pura contemplación o teoría. Pero la conexión originaria entre lo natural y lo humano se mantiene tan viva en la conciencia del griego, que de la ciencia o filosofía en que consiste aquel estudio, se derivan siempre enseñanzas para el mundo de lo humano. La grandeza de Platón y de Aristóteles consiste en verdad en haber reunido en una totalidad armónica el saber de lo humano y el conocimiento del mundo natural. "Física", ética y política, son, pues, tres direcciones paralelas de un pensamiento incitado originariamente por los mismos problemas, en una misma situación vital. Esta situación vital es la que determina el tipo de hombre que en el siglo VI empieza a filosofar.

SEGUNDA PARTE

EL HOMBRE Y EL ORDEN FILOSOFICO

CAPITULO TERCERO

De la religión a la filosofía como forma de vida
Orfismo y Pitagorismo

> Por castigo ha sido ayuntada el alma con el cuerpo y enterrada en él como en sepulcro.
>
> FILOLAO.

1

LA RELIGIÓN DIONISÍACA ha despertado en el hombre el afán de eternidad. Tal vez no lo formula todavía en estos términos, pero este afán está actuando ya en él. Cualesquiera que hayan sido las derivaciones que tomara el culto de Dionisos, y los resultados de su armónica unión con el de Apolo en la vida religiosa de los griegos, se percibe la inminencia de ese nuevo paso que conducirá a la idea de inmortalidad. No importa que, en su evolución, y al ser oficialmente reconocido y adoptado, el culto dionisíaco haya derivado hacia formas en las cuales quedan apenas vestigios del misticismo primitivo. De hecho, estas fiestas dionisias populares han adquirido un signo contrario al que tuvieron las experiencias extáticas. Del frenesí primitivo no quedan sino las manifestaciones más moderadas y urbanas de la alegría, cuyo sentido es el de la expansión vital. Mientras que el sentido y la posibilidad latente de aquel frenesí, tomaban la dirección de una concentración vital y un ascetismo. Así pues, no será del culto oficial de Dionisos de donde surgirán las nuevas posibilidades vitales y doctrinales, sino del recuerdo de la antigua experiencia mística. De la más o menos rústica experiencia de comunión con el dios, a la creencia taxativa en la esencia

divina del alma y en su inmortalidad, media tan sólo un paso. El griego no podía dejar de darlo. En el fondo íntimo de su ser, presentimos su inminencia como una posibilidad, que al fin se actualiza con el orfismo. Esta creencia, no articulada todavía en la filosofía, altera ya radicalmente la tradicional idea del hombre.

La posibilidad de un contacto místico del alma con el dios, y la noción consiguiente de que su esencia es divina e inmortal, elevan a su punto más alto posible la idea que el hombre se ha formado de sí mismo en cualquier tiempo de su historia. Pero esta exaltación no se produce sin una correlativa degradación. El afán supremo de eternidad no consigue exaltar al hombre en su unidad total. La gran esperanza trascendente escinde la unidad del ser del hombre, y todo dualismo se paga con la degradación óntica y valorativa de una de las dos porciones. La muerte es la que limita la exaltación integral.[1] La trascendencia del ser en lo humano, o sea la inmortalidad, no es sino la trascendencia de la muerte. La más antigua verdad y la más honda sabiduría del hombre es la evidencia de la muerte. Si, en la pugna con esta evidencia, su afán de eternidad tiene que permanecer justificado, ello sólo puede ser posible mediante la inclusión de lo intemporal en el seno mismo de la temporalidad. En otros términos: mediante una distinción entre el cuerpo y el alma, entre la carne y el espíritu.

Pero, una vez establecida la salvadora distinción, que respeta la evidencia de la muerte y mantiene la esperanza de la pervivencia, es inevitable que en esta situación vital el hombre desvalore cuanto hay en sí mismo que no pueda alcanzar la suprema exaltación y rebasar el límite de la muerte. Lo trágico de esta situación es que, aquello que no puede rebasar el límite de la muerte, sea precisamente la vida. La evidencia de la muerte es la razón de la temporalidad de la vida —no sólo de su finitud—; pero temporalidad e inmortalidad no se compaginan. Si el hombre es, pues, inmortal, en lo más íntimo y valioso de su ser, esta parte de su ser estará en vida aprisionada y degradada por la otra parte, la impura y condenada a la muerte. La vida es pues impura; purificarla es vivirla lo menos que sea posible, reducirla, o sea reducir lo temporal. Como la expresión de la temporalidad es la acción, la forma de vida conveniente, aquella que contenga menos vida, será la contemplativa. De ahí que, por este camino, la filosofía llegue a ser considerada una forma de vida superior, y opuesta al conjunto de

[1] El sentido del dogma católico de la resurrección de la carne es, precisamente, el de esa esperanza en una exaltación integral, por la que hasta lo temporal se intemporaliza e inmortaliza.

todas las otras. Cualesquiera que sean las modalidades, la trascendencia de la muerte trae siempre consigo el ascetismo de la vida.

Dichas modalidades dependen del curso histórico. No son iguales en el pitagorismo que en el orfismo, aunque en ambos encontramos las prácticas de purificación; y ninguno de los dos coincide con la modalidad platónica, en cuyo complejo mundo filosófico está señalada también esa actitud ascética. El orfismo no es una filosofía, aunque sus creencias se constituyan en un cuerpo de doctrina; la filosofía pitagórica es una filosofía científica, un tanto al margen de las reglas de vida y los ritos de la misma comunidad; y en Platón, finalmente, es la filosofía misma la que se concibe como vía de purificación.[2] Pero, en todos, la actitud de contracción vital o ascetismo se funda en la firmeza de una creencia fundamental: la de la inmortalidad.

Desde el punto de vista antropológico, la significación que tiene esta creencia no es sólo la de una exaltación del ser del hombre, sino también la de un ensimismamiento. Las tradicionales ideas religiosas sobre un parentesco de los hombres con los dioses, se detenían siempre ante la clara noción de una diferencia esencial entre unos y otros: bien que fueran descendientes de los dioses, los hombres eran mortales; aquéllos, inmortales. Al afirmarse la idea de la inmortalidad del alma, la cuestión de la estirpe divina de los hombres —de algunos de ellos— queda definitivamente a un lado. La conexión del hombre con el dios es de índole esencial, y atañe por tanto a todo hombre. Es la naturaleza o condición humana la que se exalta de este modo. Pero al mismo tiempo, el hombre acentúa con ello su individualidad. Es en sí mismo donde encuentra su analogía con lo divino, y no en circunstancias adventicias, así fueran el designio mismo de los dioses. El *quid divinum* que el hombre alberga en su ser es posesión inalienable: es la condición misma y el modo propio de su ser.

Se comprende, de este modo, que la idea de inmortalidad nazca precisamente en el hombre cuando éste ha dominado ya vitalmente al mundo de la temporalidad. En el necesario encadenamiento histórico de la experiencia humana, el orden del mundo viene antes, y es condición para que, sobre su base, el hombre se ocupe de lo trascendente. Primero. lo finito e inmanente; luego, lo infinito y trascendente. El señorío humano sobre el mundo de lo temporal y lo finito, de lo que está más acá de la muerte, permite que se desplieguen las "facultades del infinito", que lo proyectan hasta más allá

[2] En el *Fedón*. Más adelante habremos de ver de qué modo esa actitud vital y esa idea de la filosofía se complican y armonizan con sus opuestas dentro de la obra de PLATÓN. Cf. el *Banquete*.

de la muerte: la imaginación, la experiencia mística, el pensamiento enardecido por ambas, el afán de infinito y de inmortalidad, avivados por la experiencia misma de la limitación de todo y la mortalidad de todos. El endiosamiento de la creencia en la inmortalidad resulta pues, de una conciencia de limitación y de individuación. Las cosas todas son limitadas en su ser y en su destino. En su ser, porque son distintas unas de otras, y diversas; en su destino, porque son efímeras. El hombre mismo no se distingue en esto de las demás cosas: nace y muere y tiene las limitaciones de su misma individualidad. Pero el hombre se salva de este destino y lo supera, rebasando el límite de la muerte. Sólo el cuerpo se somete al destino de todas las demás cosas; él es el que saca la peor parte al obtenerse la inmortalidad. El destino es él; el alma inmortal es libertad.

Así, por el camino de la mística, la mente helénica llega a la noción de un ente inmaterial mucho antes de que, por otros conductos, se presente su necesidad en la evolución del pensamiento físico. Y es notable observar que, cuando asoma por primera vez en la filosofía física algo parecido a la idea de una entidad inmaterial, ésta se concibe como ubícua, universal e indistinta. En Anaxágoras, el principio de individuación es la materia; el *nous* sólo se distingue, de un ser a otro, por la cantidad que de él contiene cada uno. En cambio, en la tradición filosófico-religiosa, el principo de individuación es el alma; el cuerpo humano es ónticamente indistinto de cualquier otro ser, y el alma se alberga sucesiva e indistintamente en diferentes cuerpos.

Para quien adopta su creencia, la inmortalidad se convierte en el principio vital supremo. Desde que la razón se ha venido aplicando en Grecia a la comprensión y regulación de la existencia, la verdad es para el hombre principio regulador y nexo de su ser individualizado con la comunidad. La ley es la verdad política. Pero esta verdad es temporal, no sólo porque su formulación y su cumplimiento dependen de un factor arbitrario, que es la voluntad, sino porque ella versa sobre lo temporal y finito. Cuando el hombre encuentra, por cualquier camino, otra verdad que versa sobre lo intemporal, y cuando además descubre en el seno de su mismo ser ese elemento de intemporalidad, entonces el principio que esta verdad representa se hace inconmovible, superior a cualquier otro, y hasta tiende a la exclusión de los demás. Esto explica la tendencia de reclusión del orfismo y del primer pitagorismo. Un principio distinto implica una forma de vida distinta. A ello se debe que la filosofía pitagórica fuese, además de ciencia, una forma peculiar de vida. Por muy mezclados que anden entonces los elementos místicos con las ideas sobre la inmortalidad, estas ideas consti-

tuyen para los órficos y los pitagóricos una ἐπιστήμη en el más seguro sentido de la palabra. La ἐπιστήμη es un saber o una experiencia de algo; el sentido de conocimiento intelectual riguroso y cierto, o sea de ciencia, lo adquiere la palabra posteriormente. Pero lo adquiere porque ya en su uso primitivo envuelve la noción de firmeza y seguridad. Una ἐπιστήμη es una base sólida, sobre la que uno puede sostenerse firmemente (ἵστημι significa, precisamente, tener en pie, sostener o establecer). Lo que le da firmeza y validez de principio a un saber es que sea verdadero. Para el griego, ἀλήθεια se opone a mentira, desde el principio, como luego se opondrán para él realidad y apariencia. Sobre la mentira y la apariencia no se funda nada, ni nada puede mantenerse firme. La firmeza —ἵστημι— de la *episteme* o del saber, es la *aletheia,* o la verdad.

La *aletheia* es un hallazgo, un descubrimiento o una revelación.[3] Implica la actividad o la disposición atentiva de la mente. El descuidado o el que sólo atiende a la apariencia, no capta la verdad, no descubre la mentira y le pasa por alto —o por debajo— la realidad. Pero la verdad implica también la palabra, porque, en lo humano, el saber motiva siempre el hablar. No hay verdad sino donde hay palabra o λόγος verdadero, que pueda oponerse al λόγος falso o mendaz. De este modo, la fuerza de principio que le da al saber el hecho de que sea firme, corresponde a la fuerza de autoridad que adquiere la palabra cuando es verdadera. Y el principio es guía suprema, y la autoridad es incontrovertible, cuando el saber y la verdad de que se trata se refieren al interés fundamental del hombre, que es el hombre mismo, en relación con su capacidad esencial de trascendencia y su afán de inmortalidad. Lo cual explica la veneración que mantuvieron los pitagóricos por las palabras mismas del maestro: αὐτὸς ἔφα; pues él fué quien primero descubrió la verdad que para ellos contenían.

Así pues, no sólo la palabra de verdad política, que es la ley, ejerce por su sola virtud, y aparte de la fuerza que obligue a conformarse a ella, una acción psicológica de autoridad entre los hombres. También la palabra filosófico-religiosa. Sin duda, la autoridad de la palabra o λόγος verdadero es un valor primariamente *lógico;* es decir, se funda en el hecho de la certidumbre con que se formula, y la firmeza del saber que ella expresa. Pero, a pesar de todo, el valor de autoridad es también de naturaleza *ilógica* o irracional. Cuando se alcanza un nuevo saber, más hondo y firme,

---

[3] La palabra ἀλήθεια se compone de la α privativa y de λήθω = λανθάνω, que significa pasar por alto o inadvertido, descuidar; con lo cual adquiere el sentido positivo de revelación, o de descubrimiento logrado por medio de la atención.

que *invalida* o *modifica* el primero, la palabra con que éste se expresó sigue *ejerciendo su poder* de un modo puramente irracional, y la verdad nueva tarda en afirmar su autoridad cuanto tarde la anterior en desvanecer la suya. Así, la palabra de la ley mantiene *ilógicamente* su autoridad, como tal palabra, para quien burla los mandatos que contiene, y hasta para quien la considera injusta —que es el modo que tiene de ser falsa la palabra *legal*. Y así también, los pitagóricos del siglo V mantienen su reverencia respecto de los dichos del maestro, transmitidos por la tradición, a pesar de que los interpretan libre y discrepantemente.

2

Las autoridades modernas están en desacuerdo sobre la importancia del orfismo en la historia de la filosofía griega. Para algunos, esta importancia es nula, o se limita cuando más a una estimulación indirecta del pensamiento, pero no a una directa transmisión de doctrinas. Para otros, aún limitándolo a la esfera puramente religiosa, el orfismo representa algo así como una doctrina de la salvación.[4] Otros, en fin, consideran al orfismo como el antecedente histórico de la doctrina platónica y aristotélica del alma humana. No es necesario penetrar en la cuestión. El problema que puede ser fundamental en la historia de la filosofía, no lo es para la historia de la idea del hombre. Sean o no considerados técnicamente como filosóficos, los pensamientos en que se formula aquella idea son valiosos para nuestra historia; y lo son más particularmente en los inicios de la filosofía, cuando los hombres que después llamamos filósofos, tienen apenas conciencia de la peculiaridad de sus ideas, y de la esencial distinción que hay entre éstas y las religiosas y políticas. En ninguna filosofía de este período —dice Burnet—, hay lugar para la inmortalidad del alma.[5] Por cierto que esto sea, no puede cubrir el hecho de que la idea de inmortalidad haya surgido en la mente humana y sido formulada ya con toda claridad. Que el culto dionisíaco permitía presentir la inminencia de esta idea, hemos intentado explicarlo en el capítulo primero. Entre aquella anticipación y la doctrina órfica, no hay solución de continuidad, como no la hay tampoco entre el orfismo y las creencias anímicas del pitagorismo, y entre éstas y la filosofía helénica central de Platón y Aristóteles. Desde

---

[4] *Vid.* A. Boulanger, *Orphée, rapports de l'orphisme et du christianisme*, Paris, 1925. Cf. del mismo: *Sur les origines de l'orphisme*, Paris, 1925.

[5] Burnet, *Early Greek Philosophy*, § 36.

el punto de vista antropológico, no importa para nada que estos filósofos elaboren su idea del alma —y del hombre, por tanto— sobre base racional, mientras que para el orfismo y el pitagorismo dicha idea esté implicada en creencias religiosas, y no se formule con rigor conceptual. La diferencia es puramente extrínseca, desde nuestro punto de vista. Pero además, tal vez no es enteramente exacto que el orfismo, como afirma Burnet, [6] no constituya un cuerpo de doctrina. Esta es, precisamente, una de sus peculiaridades frente a la tradición religiosa homérica, y una de las razones por la cual el orfismo —así como el pitagorismo— se constituyen desde el principio con el carácter esotérico de sectas religiosas. El sectarismo se explica también por motivos rituales; pero lo que mantiene a una secta como tal secta, es decir, como algo aparte, es una discrepancia doctrinal. No importa que esa doctrina forme un cuerpo más bien laxo y vacilante; el cuerpo existe de todos modos. Como dice Jaeger, en la idea órfica del alma hay un elemento normativo expreso: de la creencia en el origen divino del alma y en su inmortalidad, se sigue la exigencia de mantener su pureza en su estado terrestre de unión con el cuerpo. [7] De hecho, podemos añadir, es imposible que la idea de inmortalidad se piense y se formule aisladamente, y sin que en esta operación mental se compliquen otras ideas igualmente fundamentales; pues, al concebir el alma como inmortal, se altera efectivamente el sentido de todas las relaciones vitales del hombre, y con ello se introduce una nueva idea del mundo, de la vida y del hombre mismo. Si la filosofía como tal no absorbe esta idea sino tardíamente, esto no disminuye la importancia que ella tiene para el hombre, aunque quede confinada al sector religioso de su vida, y aunque a veces, como en el caso de los pitagóricos del siglo V, las creencias religiosas entren en pugna con las mismas ideas filosóficas. La unidad vital del hombre no autoriza a separar artificialmente un sector particular de todos los demás, y esta unidad es suficientemente rica y compleja para albergar en su seno contradicciones como la indicada, la cual no es más notable, por su sentido humano, que la dualidad unitaria que realizan los primeros pitagóricos con la religión y la ciencia matemática.

Por lo demás, no deja de haber correlaciones entre la cosmogonía órfica y la corriente que podemos llamar laica o secular del pensamiento físico. Esos hombres griegos del siglo VI estaban fundamentalmente en una misma situación vital, y su representación del mundo no podía por menos

---

[6] *loc. cit.*

[7] JAEGER, *Paideia* I, trad. cit., pág. 187. La misma idea se encuentra ya en RHODE, *Psyché*, X 4.

de ofrecer analogías, así fuera que tratasen de explicárselo por medio de mitos cosmogónicos, que si lo hacían en el plano racional de la teoría filosófica. Pues, en efecto, la libertad con que la poesía teogónica de los órficos trata el asunto religioso y la personalidad misma de los dioses, corresponde en su sentido a la libertad con que la razón se desenvuelve en los milesios, buscando una explicación científica del universo. El resultado, naturalmente, es diverso. Pero en unos como en otros se señala una ruptura con la tradición. Para los órficos, la herencia religiosa de los antepasados ofrece solamente un material que se utiliza, y sólo fragmentariamente, para la libre creación de una nueva doctrina religiosa. Los elementos míticos del orfismo eran tan claramente alegóricos que su significación aparente encubría apenas las ideas de sus poetas. El carácter simbólico que tiene todo proceso de creación de mitos, [8] quedó invertido aquí en su sentido. Del mito se pasa a la idea, de la religión a la filosofía. Pero no siempre el proceso es tan sencillo o esquamático. A veces la idea crea el mito y la filosofía altera el curso de la religión. En este caso, se creó un nuevo simbolismo mítico-religioso con los elementos previos de una tradición religiosa y de unas ideas antropológicas y cosmogónicas bien precisas.

Dionisos, hijo de Zeus y de Perséfone, había recibido de su padre el encargo de velar por el mundo y de señorear en él. Incitados por la celosa Hera, los Titanes enemigos de Zeus maquinan la muerte de Dionisos. Disfrazados, ganan su confianza ofreciéndole regalos, entre ellos un espejo. Mientras Dionisios se contempla en él (idea del desdoblamiento del dios), los Titanes lo atacan; Dionisos escapa, por medio de sucesivas metamorfosis, hasta que al fin es alcanzado cuando reviste la forma de un toro. Sus terribles enemigos lo despedazan y devoran. Pero Atenea logra sustraerles el corazón de Dionisos y se lo entrega a Zeus, quien lo incorpora a su ser, engulléndolo. De este corazón nace el nuevo Dionisos, hijo de Zeus y de Semele. [9]

---

[8] Cf. CASSIRER, *An Essay on Man*, Yale, 1944, caps. II y VII; trad. esp. de Eugenio Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1945. Cf. del mismo, *The Myth of the State*, Yale, 1946, caps. I-IV; trad. esp. de Eduardo Nicol, Fondo de Cultura Económica, México, 1946.

[9] Véase este relato y sus fuentes en RHODE, *op. cit.*, X 3 y Apéndice 8 *(excursus* a X 2). Sobre otros testimonios antiguos del orfismo, véase HARRISON, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, cuyo Apéndice contiene la traducción y el comentario por GILBERT MURRAY de los textos grabados en los platos de oro descubiertos recientemente en las tumbas órficas excavadas en Turios y Petelia (Magna Grecia). Véase también D. COMPARETTI, *Laminette Orfiche*, Firenze, 1910.

Podemos soslayar la cuestión histórica de los antecedentes en la religión griega, y en otras, de los personajes religiosos y de los motivos que aparecen en este relato. Hay en él elemento tracios (el dios metamorfoseado en toro y despedazado) y elementos helénicos (Zeus, Hera, los Titanes, etc.). Lo que importa es que, como ya señalaba Rhode, los personajes y sus peripecias representen ideas. El problema que preocupa fundamentalmente al pensamiento helénico en este período es el de la relación entre lo Uno y lo Múltiple. Como veremos, es el problema central de la filosofía. Esta, en sus inicios, lo considera desde el lado "físico" o cosmológico; pero sus ramificaciones aparecen igualmente en el plano antropológico, en el cual se insertan el político y el religioso por igual. La cuestión es siempre la misma: el hecho manifiesto de la diversidad y la multiplicidad de las cosas postula —para la mente helénica afanosa de orden— un principio unitario, del cual se haya desprendido de algún modo la diversidad, y que, al mismo tiempo, mantenga a esta diversidad en una cohesión armónica e inteligible. Antecedentes de esto, se encuentran ya en Hesiodo, [10] del cual se inspiraron probablemente los poetas órficos. En todo caso, las teogonías órficas, a pesar de todas sus variantes, manejan siempre los mismos temas y coinciden en su intento, medio mítico medio racional, de explicación del mundo, partiendo de un estado primitivo de indistinción, en el cual todo es Uno, hasta llegar al estado de infinita pluralidad. El principio de la lucha, que aparecerá en Heráclito y en Empédocles, por el cual se escinde la unidad primitiva y se origina la diversidad, lo presentan los poemas órficos —así los más antiguos como las rapsodias posteriores— personificado en potencias y figuras divinas, que se originan una de otra y luchan una contra otra.

Pero la explicación de la unidad primitiva u originaria no completaría por sí sola la solución del problema. Queda por explicar la unidad de lo diverso, la persistencia del Uno por debajo de lo múltiple; en suma, la raíz misma del problema es hallar el principio de unidad que cohesione la pluralidad de individualidades. En efecto, el problema del Uno sólo se presenta, y sólo puede presentarse, en una situación vital de plena individuación. Antes de conseguir su individuación, en la etapa de su vida indistinta y vinculada a todo, el problema para el hombre es la singularidad independiente de las cosas; en otras palabras, su esfuerzo vital tiende entonces a verlas y tratarlas como independientes, independizándose de ellas. Pero cuando vive ya en el mundo de lo múltiple, cuando cada cosa es independiente de las otras, y el hombre independiente de todas, entonces se siente la necesidad vital de res-

[10] Cf. García Bacca, *Tipos Históricos del Filosofar Físico*, Tucumán, 1941; cap. I, §§ 1 y 2.

taurar el principio de unidad que las mantenga en cohesión, por debajo de su multiplicidad, y que le permita al hombre "organizar" su vida entre ellas. Sólo de una manera orgánica y acomodada en formas, sabe el hombre griego vivir su vida entre las cosas. En filosofía, el problema se presenta en términos que, en apariencia, son puramente intelectuales. Pero la honda conexión vital de este problema con los demás aspectos de la existencia humana, permite que descubramos también su rastro en esa mezcla de creencias religiosas y de pensamientos que es la doctrina órfica. "Zeus es el principio, Zeus es el medio, en Zeus Todo se resume", dice el verso órfico.[11] Zeus satisface el afán de unidad en que se reune el alma humana después de haber explicado la diversidad, mediante el mito del despedazamiento de Dionisos por los Titanes.

Se trate del mito o de la filosofía, de una leyenda religiosa o de una doctrina con propósito científico, la cosmogonía y la cosmología implican siempre o promueven una antropología. La visión del mundo se complementa con la idea del hombre. En verdad, el hombre no elabora una concepción del mundo sino para acomodarse en él, para fijar "su puesto en el cosmos". Así, para los órficos, el mundo, tal como se nos presenta, comienza precisamente con nuestro ingreso en él, señalado a su vez por el reinado del Dionisos redivivo. El sentido de la vida y la idea del hombre dependen entonces, para ellos, de sus relaciones con la divinidad, del modo cómo se conciba su esencia, y de su esencial participación en las potencias divinas del mal y del bien.

La primera idea es la de la dualidad del hombre. El hombre contiene el bien y el mal. Pero éstas no son dos nociones morales: no se aplican a la acción, en el sentido de que haya actos buenos y actos malos. Los actos son más bien indiferentes en sí mismos; en cierto sentido, los hace malos a todos, indistintamente, el hecho mismo de ser actos. El actuar —o sea el vivir— es consecuencia de tener un cuerpo, y ésta es la raíz misma del mal. Sólo pueden entonces considerarse buenos aquellos actos peculiares que no implican "acción", los actos que "deshacen" o "desviven", o sea las purificaciones. Siendo así, el bien y el mal están arraigados ónticamente en el hombre: son las dos realidades que lo constituyen como tal. La ceniza de los Titanes, fulminados por el rayo vengativo de Zeus, da origen al género humano; pero a este elemento maligno se mezcla el benigno, que proviene de la participación en Dionisos. El mal del ser del hombre es lo titánico, o sea el cuerpo; el bien de su ser es lo dionisíaco, o sea el alma. El cuerpo es la prisión que encierra al alma, y del cual ésta aspira a liberarse. Toda la vida religiosa

[11] La importancia que sin duda concedieron los antiguos a este verso la confirma el hecho de que aparezca citado por varios autores. Véase RHODE, *op. cit.*, X 2.

—en verdad, toda la vida—, se centra en esta aspiración de libertad, que es un afán de inmortalidad. Surge de este modo el ascetismo como forma de vida: la contracción vital inspirada en la religión. Es la primera vez que una doctrina determina la adopción rigurosa de un camino de vida. De una concepción del mundo —inclusive el mundo religioso— deriva necesariamente una idea del hombre y de su puesto en el mundo, con un sistematismo que trasciende el orden de la pura especulación, e incluye en su ámbito la totalidad de la existencia humana, en sus aspectos óntico y práctico al mismo tiempo. En fin, es la primera muestra histórica en el mundo occidental de un intento de coherencia entre el ser y la acción, o si se quiere, entre "el ser y el tiempo".

Sin embargo, esta coherencia no es interna, sino trascendente. El principio de unidad que resume todo lo diverso no opera en el interior mismo del hombre, sino que le es ajeno. El hombre como tal, con cuerpo y todo —es decir, con vida y temporalidad— está condenado irremisiblemente a la dualidad. El origen divino de su ser exalta al hombre hasta el grado supremo que es posible pensar de exaltación. Pero en su ser se reflejan no una, sino dos potencias divinas, adversas entre sí. Toda dualidad es lucha; todo dualismo ha de enfrentarse siempre al problema, insoluble en el plano de la inmanencia, de armonizar unitariamente los dos términos que constituyen la dualidad. En el hombre, según la idea órfica, se reproduce la lucha, que puede llamarse "pre-histórica" porque fuera anterior al mundo y al tiempo, entre los Titanes y Dionisio. Esa lucha terminó con el fin de los Titanes; de parecido modo, la lucha que promueve en el hombre su dualidad esencial, metafísica, *debe* terminar con el fin de uno de los dos elementos. Y en éste *debe* se resume toda la ética órfica, que no es ética propiamente, pues se propone la destrucción del ser, y no su salvación en unidad. No hay más unidad que la unidad trascendente del alma con el dios. Por una vez, la mente griega no resuelve la pluralidad en la armonía, que es el orden inmanente.

3

ESTA IMPOSIBILIDAD DE ARMONÍA acentúa entre los órficos el tono pesimista que ya hemos descubierto en otros aspectos del sentimiento de la vida entre los helenos. El resultado de su tremenda introversión mística es que el hombre pierda, al llegar al fondo de sí mismo, la confianza en sí mismo que otras veces contrasta valerosamente con el pesimismo y lo compensa. Aquí, el hombre desespera de sí mismo y abandona el juego de la vida. La vida carecería por entero de sentido si no tuviera el sentido negativo de un aprisionamiento.

La destrucción del ser —del cuerpo—, a que conduce este pesimismo extremo, el órfico la expresa por el afán de una completa y final liberación del alma. La esperanza de salvación se cifra en el alma, no en el hombre, que es compuesto de alma y cuerpo. El ser compuesto tiene que quedar, por tanto, destruído o escindido definitivamente para que la salvación sea posible. El cuerpo es destino, en el sentido más inexorable y riguroso: no hay libertad en la convivencia del alma con el cuerpo. La libertad sólo es del alma, y ésta sólo la consigue desprendiéndose del cuerpo. La vida sólo es encadenamiento y angustia de la sumisión.

La esperanza trascendente, por remota que sea, existe como creencia firme. La importancia que tiene en el plano vital, no es menor que la que tiene en el de la pura doctrina. En efecto, ella envuelve no sólo la idea de inmortalidad, sino la de una distinción precisa entre hombre y alma, y la de una individualidad radical de ésta. Las almas son inmortales (ψυχὰς ἀθάνατας), y encarnan sucesivamente en cuerpos distintos. Constituyen, por tanto, el principio de individuación. La materia es indiferente. Y aquí surge también la noción, por implícita que sea, de un ente no material. Sin duda, los órficos no se detienen a caracterizar los rasgos constitutivos de la *psyché*. También es cierto que los dioses mismos han sido presentados bajo formas materiales; que el alma participa de la naturaleza divina; y que, al lograr su redención, gozará eternamente de la convivencia con los dioses. Pero su redención misma se concibe como una liberación del cuerpo. La distinción entre alma y cuerpo es positiva, cualesquiera que sean las contradicciones que el análisis filosófico pueda hallar en la doctrina como conjunto. Para el caso, lo interesante no es la concordancia de una idea con otra, sino el hecho de que haya surgido una idea nueva. Por su camino propio, la filosofía natural no llegará a entreverla, nada más, sino hasta el siglo V, con Anaxágoras.[12]

El alma se halla inmersa en el "círculo de la necesidad", condenada a purgar un pecado que no se precisa bien, y que pudiera ser el eco del que cometieron los Titanes al despedazar a Dionisos. La historia del alma es el "ciclo de las generaciones" (κύκλος τῆς γενέσεως), que la lleva de cuerpo en cuerpo a través de sucesivas reencarnaciones. El hombre no puede hacer nada para liberarse; el hombre es compuesto de alma y cuerpo, y es su contacto con el cuerpo lo que impurifica el alma. Cuanto puede hacer ésta, es tratar de purificarse del contacto, repudiar al cuerpo; es decir, repudiar la vida. Eventualmente, la intervención de la gracia divina permitirá que el alma se desprenda del ciclo. Pero el desprendimiento no anula su ser, no lo incorpora a un ser superior, ni lo disuelve en la nada, sino que más bien lo

[12] Cf. PLATÓN, *Fedón*, 96a sigs.

acentúa. La liberación es un estado de pureza: el alma es pura, en su existencia eterna liberada, en el doble sentido metafísico y religioso, o catártico, de la palabra. Se ha liberado para siempre del contacto con el cuerpo, y se ha liberado del destino; al mismo tiempo, es ya pura en el sentido metafísico de la simplicidad. La inmortalidad es el grado máximo de la individuación a que hemos llegado hasta ahora.

Este punto tiene una importancia suprema. Evidentemente, se desprende de la doctrina órfica que la vida no es un estado de perfecta individuación. Por más arraigada que esté, en la mente griega de este tiempo, la noción de que el ser es igual al cuerpo, y por más manifiesto que sea el panorama de la diversidad del ser —de la multiplicidad individual de las cosas—, también es cierto que, frente a ese ser peculiar que es el alma, el ser del cuerpo que se une a ella es relativamente indiferente. El alma —la misma alma— habita sucesivamente en muchos cuerpos. Y la idea de la metempsicosis lleva consigo la de una eterna repetición de todas las situaciones ya vividas. El círculo de la necesidad es el círculo de la repetición; sólo la intervención liberadora de la divinidad puede conseguir que algunas almas elegidas y purificadas se desprendan de la órbita. Siendo así, es difícil que pueda sostenerse con fundamento la tesis de que se encuentre ya en el orfismo la idea de que la individuación del ser, partiendo de la unidad primitiva, es un pecado e implica el mal. Si el mal consistiese en la individualidad, al desprenderse el alma del κύκλος τῆς γενέσεως revertería a la unidad original. Y sin embargo, su desprendimiento acentúa todavía su individualidad. Cierto es que, cosmogónicamente, la individualidad se explica por el despedazamiento de Dionisos, y éste es el crimen de los Titanes. Pero Dionisos renace después con una nueva integridad; y en cuanto al hombre, lo que hay en él de imperecedero, lo que está destinado a una inmutable singularidad, es precisamente el alma, o sea el elemento dionisíaco de su ser. Lo que se desvanece y pasa, lo más indiferente, o sea el cuerpo, es el elemento titánico. Por tanto, el principio de individuación es el bien, y no el mal; lo dionisíaco, y no lo titánico. [13]

De un modo indirecto, sin relación inmediata con lo anterior, el orfismo acentúa todavía la individualidad. A diferencia de las cofradías religiosas tradicionales, el ingreso en las organizaciones órficas no se limita a los miembros

[13] Sobre la interpretación contraria, véase RHODE, *op. cit.*, X 3. Rhode pone además en relación la supuesta idea órfica de la individuación como pecado original, con la filosofía de Anaximandro. Pero esta interpretación de Anaximandro ha sido ya rebatida por JAEGER en *Paideia*, trad. cit., págs. 180 sigs. Sobre Anaximandro, véase el próximo capítulo.

de una comunidad de sangre; la adhesión a ellas es voluntaria y libre, y queda sólo condicionada por un período de iniciación. La vida piadosa de los fieles, la eventual redención de sus almas, es un menester particular de cada cual. La misión de la comunidad religiosa órfica es impartir la enseñanza doctrinal y ritual, y abrir con ello las vías de purificación que favorecen la benéfica intervención redentora de Orfeo y de Dionisos.

La fe y la esperanza de los órficos promueve un cambio de su vida, que se señala por un extrañamiento. La inversión de los valores vitales, implicada en el pesimismo radical de aquella fe, pugna con la actitud espontánea de los demás. La esperanza trascendente anula todas las esperanzas inmanentes; se funda en la previa supresión de todas ellas. La idea de que la virtud sea, por así decirlo, una purificación ontológica, contradice la idea griega de la virtud, que es eminentemente una virtud cívica en este tiempo: una virtud de la acción. Para el órfico, en cambio, el mayor bien es la muerte definitiva, sin temor de nueva reencarnación, y la vida eterna del alma, pura en su ser. Así, los órficos se alejan no sólo de la vida, sino de cuantos la viven cifrando en ella valores positivos; es decir, constituyen una secta, tanto más unida cuanto más marcada es su discrepancia con el resto de la comunidad social.

El carácter místico de la religión órfica, la creencia en la divinidad e inmortalidad del alma y en la metempsicosis, y el extrañamiento de la vida que estas creencias imponen, constituyen en apariencia algo extravagante respecto de la vida y del espíritu helénicos. Así lo han sostenido, por lo menos, algunos historiadores. Todo depende del concepto que formemos del espíritu helénico. Es evidente que si, de antemano, excluímos de él ciertos fenómenos que no consideramos típicos, todo lo excluído será automáticamente extravagante. Sin duda, este método es más cómodo que el de captar conjuntamente todo lo que se ha producido en Grecia, sea o no considerado de antemano como típico, y formar nuestra imagen de la cultura helénica de acuerdo con esa consideración global. El origen extranjero de las creencias órficas no altera la autenticidad helénica de este movimiento religioso. Por lo demás, del origen egipcio de la creencia en la metempsicosis no tenemos otro testimonio antiguo que el de Herodoto,[14] y ya sabemos cuántas veces la crítica moderna ha tenido que enmendar sus afirmaciones. Esta parece contener otro error, pues no resulta cierto que los egipcios hubiesen sustentado nunca esa creencia.[15] Finalmente, la influencia que el orfismo ejerció en el pitagorismo, y a través de éste en Platón, hasta llegar a Plotino y al neoplatonismo, constituye una tradición que pesa mucho y se extiende demasiado para que esté permitido con-

[14] II 123; cf. II 81.

[15] *Vid.* RHODE, *op. cit.*, X 5, y BURNET, *Early Greek Philosophy*, § 38.

siderarla al margen de los grandes movimientos intelectuales y espirituales de Grecia. También hay elementos extranjeros en las filosofías postaristotélicas, y vemos como ellas derivan, con una consecuencia auténtica y flúida, de los antecedentes históricos más clásicos. Parece, en efecto, que el buen sentido histórico aconseja más bien considerar que esa divinización parcial del hombre que se manifiesta en la idea de la inmortalidad del alma, es resultado de un afán profundamente arraigado en el hombre mismo, y que encuentra su vía y su forma de expresión, bien en la religión o en la filosofía, en cuanto la situación histórica lo favorece, ya sea a través de influencias remotas, o sin el concurso de ellas.

4

El pitagorismo recoge probablemente del orfismo la creencia en la metempsicosis. Con ella, entran también en el pitagorismo las prácticas de purificación, y un plan de vida peculiar, que se acomoda a aquella creencia y a estas prácticas. Pero con el pitagorismo entramos ya en los dominios de la filosofía. Aquí se muestra, por tanto, la conexión entre creencia y pensamiento, entre religión y filosofía, y el fácil tránsito de la una a la otra.

Es común que las historias de la filosofía se ocupen de la ciencia pitagórica con una exclusividad casi completa —o que deja lugar en todo caso a una simple alusión— de las demás actividades de los pitagóricos. Las historias de la religión, en cambio, no encuentran motivo de atención en sus teorías matemáticas. Y aún obras como la *Psyché* de Rhode, que hacen historia de una idea central del pensamiento, y que tienen que pasar, por causa de ello, de la religión a la filosofía alternativamente, prescinden, al llegar a Pitágoras y sus discípulos, de cuanto parece desconectado de su vida y creencias religiosas. Sin embargo, es difícil pensar que no hubiera conexión alguna entre lo uno y lo otro; pues la mera conexión que ofrece el hecho de que religión y ciencia fuesen a un tiempo actividades de unos mismos hombres reunidos en comunidad, animaría la sospecha de que en ella se esconde todavía otra de sentido más profundo. Si así no fuera, la ciencia pitagórica interesaría escasamente al propósito de historiar la idea del hombre. Pero, en el seno de la vida pitagórica —en el siglo VI, por lo menos— lo religioso y lo científico constituyen una unidad vital muy trabada y coherente. Habida cuenta de que la ciencia pitagórica es precisamente matemática, podría haber alguna duda, de antemano, sobre aquella coherencia. Para desvanecerla, conviene tan sólo mostrar que la matemática pitagórica guarda sólo una relación remota con la misma ciencia tal como la entienden los modernos, y aun los griegos

de siglos posteriores. En ella se incluyen muchos elementos no propiamente matemáticos. Mostrar cuáles sean ellos equivaldrá a poner de manifiesto la ilación, que sin duda existe, aunque a nuestra apariencia pueda ser remota, entre la metempsicosis y el llamado teorema de Pitágoras. [16]

Pitágoras es la personalidad sobresaliente en el auge de la vida religiosa que se produce en Grecia durante el siglo VI. El siglo anterior había sido dominado, según hemos visto, por un racionalismo positivo y de orientaciones prácticas, en el cual se preparaba, sin embargo, la nueva dirección teórica que produciría varias concepciones racionales del universo. Pitágoras produce el tránsito hacia esa nueva orientación especulativa del pensamiento, aunque en él es precisamente la nueva fe religiosa la que promueve la especulación. La otra peculiaridad que ofrece su persona, consiste en su origen jonio. El espíritu que podemos llamar laico o secular de la cultura jónica ha quedado ya de manifiesto en la expresión que de él nos ofrecen los poetas. Pero Pitágoras es un emigrado. Con él se señala el inicio de ese movimiento inverso de emigración, que devuelve hacia occidente, impulsados por los persas y después de siglos de colonización en las costas e islas del Mediterráneo oriental, a los griegos que emigraron hacia allí cuando fueron impulsados por los dorios. Y también en este movimiento inverso, el desarraigo produce una crisis espiritual. Pitágoras abandonó su isla natal de Samos huyendo de la tiranía de Polícrates; [17] pero la nacionalidad del tirano —sea griego o sea persa— no afecta a la crisis que sufre quien tiene que huir de él. Por lo demás, la cronología muestra que no es probable que hubiese ya ideado sus doctrinas antes de la emigración y la subsiguiente instalación en Crotona. [18] Y sea cual fuese la fecha de su supuesto viaje a Egipto, es dudoso que de

---

[16] Ha sido BURNET *(Early Gr. Phil.)* el que, con su claridad y concisión habituales, ha sabido mostrar la íntima relación entre matemática y vida religiosa en los pitagóricos. JAEGER *(Paideia* I, trad. cit., págs. 184 y sigs.) insiste en los elementos cualitativos del número, y en la influencia espiritual de la idea pitagórica de armonía; pero dice: "No sabemos cuál era la íntima conexión entre la especulación matemática y musical y la doctrina de la transmigración de las almas de Pitágoras" (pág. 187). Intentaremos mostrar que es precisamente la especulación, como forma de vida, la consecuencia directa de la idea mística de purificación, inherente a la doctrina de la transmigración. Sobre la personalidad de Pitágoras, véase ISIDORE LÉVY, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore*, Paris, 1926.

[17] PORFIRIO, *Vida de Pitágoras*, 9. Cf. ARMAND DELATTE, *Etudes sur la litterature pythagoricienne*, Paris, 1925.

[18] Hecho que, al decir de Timeo, ocurrió en 529. Sobre la cronología, véase ROSTAGNI, *Pitagora e i pitagorici in Timeo*, en *Atti della Reale Accademia delle Scienze di Torino*, vol. 49 (1913-1914), págs. 373 y sigs., citado por BURNET; y la propia obra de éste, ya citada.

allí trajese inspiraciones religiosas: primero, porque el viaje mismo es dudoso, y segundo, porque lo es más aún que en Egipto existiera la creencia en la transmigración de las almas. Lo más probable es que su sensibilidad religiosa, avivada por la crisis de la emigración y por el ambiente que prevalecía en su nueva tierra adoptiva, recogiera de ésta los temas fundamentales de su doctrina. Con lo cual, no sólo se señala el tránsito de la razón práctica a la especulación, y el del naturalismo al misticismo, sino también un cambio en la tradición espiritual de la vieja cultura jónica. En este siglo VI, un jonio inicia la ciencia matemática bajo inspiraciones religiosas; otro —Jenófanes— abandona la actitud indiferente ante el renacimiento religioso que lo rodea, y niega abiertamente los dioses antropomórficos; otros, en fin, inician la llamada ciencia "física", y ofrecen una concepción del mundo que aspira a desvincularse radicalmente de las cosmogonías religiosas.

Se nos dice que en Crotona, donde permaneció durante veinte años, Pitágoras fundó una comunidad o congregación, cuyas finalidades eran religiosas. Cuanto hubo que decir de los órficos, en cuanto secta, puede aplicarse, y debe, a los pitagóricos. También aquí, la peculiaridad de las creencias y la forma de vida que ellas imponen, determina el carácter "sectario" de los congregantes. Por otra parte, las creencias son, fundamentalmente, las mismas. El alma es inmortal; su vida terrestre, encerrada en el habitáculo del cuerpo —ἔν τινι φρουρᾷ, dice más tarde Platón—,[19] le es impuesta al alma por los dioses διά τινας τιμορίας, es decir, como un castigo. La diferente naturaleza del alma y el cuerpo, implícita en los órficos, es señalada ya por los pitagóricos con una intención filosófica: el alma, se dice, es eternamente móvil, como todo lo divino (τὰ θεῖα πάντα).[20] Frente a la individualidad inalterable del alma, el cuerpo es, asimismo, indiferente: cualquier alma puede "animar" cualquier cuerpo. Cuando la muerte los separa, el alma desciende al Hades, donde se purifica, y de donde emerge nuevamente para ser encerrada en otro cuerpo. Así, el ciclo de las generaciones la lleva a través de sucesivas, numerosas reencarnaciones. Así también, en cada una de ellas las condiciones de vida están determinadas por las vidas anteriores. Finalmente, y también en concordancia con el orfismo, el pitagorismo no prescribe en realidad una moral de la acción y de la vida práctica, sino más bien una regla de vida negativa, una abstención purificadora, un aislamiento vital. En definitiva: la norma de vida pitagórica tendía a procurar

[19] *Fedón*, 62b.

[20] En ARISTÓTELES, *de anima*, I 2, 405a 29 y sigs. Cf. en general todo el cap. II, donde hace una recapitulación histórica de las diversas teorías sobre el alma anteriores a la suya.

ese "cuidado del alma" en que consistirá fundamentalmente la filosofía socrática. Siendo el cuerpo indiferente, y siendo el alma la realidad verdadera del yo, el cuidado del alma representa el cuidado de sí mismo, en el más profundo sentido. No importa que la inmortalidad acceda al pensamiento humano por el conducto de la fe religiosa: cada vez que el hombre piensa la inmortalidad de su alma y cree en ella, ese cuidado se convierte en el fin supremo de la vida. Cuando no es así, o sea, cuando en el pensamiento —no en la acción desfalleciente de la vida cotidiana— el principio de cuidar de sí mismo enfoca por otra dirección, ello es debido a que la idea del alma y de su inmortalidad ha dejado de ser central en ese pensamiento. De hecho, toda la cultura griega —eso que llamamos el humanismo— es el ejemplo vivo de una atención fija del hombre en sí mismo. Lo que cambia, aún en Grecia, es la idea que el hombre va forjándose de su propio ser. La vieja e ilustre máxima "Conócete a ti mismo", que implica el sentido de cuidar de sí mismo y hacerse uno a sí mismo en la vida, no significa igual en boca del sabio, o en el templo de Delfos, que en la doctrina pitagórica o en las filosofías de Sócrates y Platón. También los sofistas podrían invocarla, y también ellos tienden a que cada cual cuide de sí mismo; el fin de ese cuidado es en ellos, sin embargo, diferente. Y con la finalidad del cuidado, cambia la individualidad del ser que cuida de sí mismo; es decir, cambia el "sí mismo" de ese ser, o sea el yo.

Cuando el hombre adquiere la posesión de su yo, el proceso de individuación ha llegado a una zona central de interioridad. De cualquier forma que se presenten las cosas o se conciba el mundo, se ha establecido ya la distinción entre lo interno y lo externo, que es una de las capitales en la antropología. A partir de entonces, lo externo se refiere siempre a lo interno. Unas veces lo interno es el alma, cuya existencia ofrece las posibilidades de una eternidad beatífica. El alma misma es unas veces algo indefinido, o defectuosamente definido, y que sólo expresa el íntimo afán de inmortalidad; otras, en cambio, es una substancia bien determinada por su distinción respecto de otras realidades. En otras ocasiones, lo interno es puramente la voluntad y la razón operando en el mundo, y lo externo es concebido entonces como el campo de operación, que se ofrece como posibilidad a los designios internos. En todo caso, la distinción entraña una racionalización del ser humano y de la vida, aunque de ella no salga precisamente una doctrina con los caracteres de la filosofía. El yo es siempre una racionalización del individuo. Pero este yo racionalizado emerge también siempre de un fondo de irracionalidad, del que no acaba nunca de desprenderse. La ley, que es un producto de la razón, por el cual la individuación del hombre toma la forma de ciudadanía, tiene

como fondo las potencias irracionales, encauzadas por el afán de poder. A su vez, la vida especulativa, de la que se originan las más elevadas teorías racionales sobre el alma, tiene como fondo y origen el afán irracional de eternidad. En el pitagorismo del siglo VI, la creencia en la inmortalidad del alma es sólo una creencia religiosa, y por tanto irracional. Y sin embargo, es ella tan central y son tan decisivas sus consecuencias, y tan urgentes, que su afirmación impone necesariamente una forma peculiar de vida. Este camino de vida —ὁδός τις βίου— [21] se llama ἀγωγή, que significa conducción, y es la guía del alma por la senda de la pureza. Esta pureza es una abstracción de la vida, o sea de la acción; consiste, por tanto, en una total inacción y a ésta la llamamos contemplación. Ahora bien; de la contemplación es de donde nace precisamente la ciencia. La πολυμαθία, la σοφία o φιλοσοφία de Pitágoras [22] es, eminentemente, un saber vital, orientado hacia la eternidad: es un camino de salvación.

Pero, todavía podemos preguntarnos: ¿qué tiene esto que ver con la matemática? ¿Cómo es que de la vida especulativa, fundada sobre una base religiosa, no surge más bien una doctrina racional del alma? Por la razón muy sencilla de que la misma matemática pitagórica está todavía impregnada de elementos religiosos, vinculada a la forma de vida purificadora. Inesperadamente, descubrimos que es la música el vínculo que une a la matemática con la religión.

5

La música es uno de los componentes del culto dionisíaco. [23] En las *orgías* de los coribantes y en las congregaciones órficas, la música es un medio ritual de purificación. Naturalmente, también lo es para los pitagóricos. Pero éstos, que en muchos aspectos de su vida religiosa se atienen a regulaciones muy elementales y primitivas, [24] en cambio en otros llegan a una idea de la purificación que tiene ya una plenitud de sentido filosófico. Puede afirmarse con certeza que la idea central del pitagorismo, según la cual las cosas son número, surge de un descubrimiento técnico musical: el descubrimiento de la octava. La noción de *armonía*, que expresa este descubrimiento, no sólo rebasa

---

[21] *Vid.* PLATÓN, *República*, 600b: πυθαγόρειος τρόπος τοῦ βίου. Cf. *Fedón*, 66b: ἀτραπός τις ἐκφέρειν ἡμᾶς μετὰ τοῦ λόγου ἐν τῇ σκέψει.

[22] Cf. HERÁCLITO, frags. 16 y 17 (Diels).

[23] *Vide* cap. I. Cf. NIETZSCHE, *Nac. de la Trag.* y RHODE, *Psyché*.

[24] Véase, en este capítulo, el § 7.

la esfera de la música por el lado de la matemática, sino que alcanza a impregnar el sentido de todas las creaciones del espíritu helénico.

El hecho de que los pitagóricos —y probablemente ya el propio Pitágoras— no se limitaran a emplear la música para fines catárticos, sino que envolvieran en éstos también la *theoría* o contemplación de las cosas, permitió que se produjera un descubrimiento extraordinario, a saber: que el tono de un sonido depende de la longitud de la cuerda vibratoria que lo produce en la lira. Puede suponerse que fué de este descubrimiento de donde nació el estudio de las proporciones. La teoría de las proporciones, tal como aparece en la aritmética euclideana, no es debida a Pitágoras, sino a Eudoxo.[25] Pero ya en Pitágoras, y en relación con la música, aparecen los inicios de esta teoría. En efecto, Pitágoras descubrió una representación numérica de los acordes musicales mediante proporciones: la octava es 12:6, la quinta es 18:8, la cuarta es 8:6.[26] La proporción llamada *armónica* es la más compleja y contiene a las tres anteriores: 12:8:6. La teoría de las μεσότητες, o intervalos, que contiene esta proporción, es la siguiente: la media armónica de 12 y 6 es 8, por cuanto $8 = 12 - {}^{12}/_{3} = 6 + {}^{6}/_{3}$; o sea que el término medio es inferior al término mayor en un tercio de éste, y superior al término menor en un tercio de sí mismo.[27]

El hallazgo de la *armonía* representa el tránsito de lo simple a lo complejo, de lo lineal a lo pluridimensional. Ἁρμονία significa en griego trabazón o ligazón, lo cual, naturalmente, envuelve la idea de la pluralidad de los elementos trabados o ligados. Por extensión de su sentido, la palabra pasa a significar también el modo adecuado de hacer concordar las diversas partes. En música, la armonía significa la concordancia de los sonidos; y a partir de entonces, esta palabra adquiere una significación más vasta y fundamental, en parte como metáfora de sentido musical, y en parte por el arrastre de su sentido primitivo. Temperamento, entendido como temperanza y proporción, es la palabra que se emplea para indicar la armonía de los contrarios (en griego κράσις), que es fundamental en la física y en la fisiología antiguas. En música, temperar significa precisamente afinar. En ética, la templanza es la virtud de la μεσότης, o del término medio, que Aristóteles

25 BURNET, *op. cit.*, § 51.

26 Véase E. NICOL (y otros autores), *Diccionario de la Música Ilustrado*, 2 vols., Barcelona, 1929. Cf. O. RIEMANN, *Diccionario de la Música*, particularmente por lo que respecta a la bibliografía, en los artículos correspondientes.

27 Véase en *Timeo*, 36a, el empleo que hace PLATÓN para la cosmología de esta idea de la μεσότης.

deriva del pitagorismo a través de Platón.[28] La influencia de la idea de armonía se extiende a todas las formas expresivas del genio helénico: las artes, la religión, la filosofía, la política.

El análisis matemático que hace de la música Pitágoras, descubre por un camino imprevisto la unidad de lo diverso y lo múltiple, que es el problema cardinal del pensamiento griego en estos tiempos —y aún en los posteriores. La idea de armonía, expresada en aquellas proporciones, constituye el germen de una concepción del mundo según formas y leyes rigurosas. La pura sucesión melódica de notas aisladas, se produce ya según una estructura, que es la forma melódica misma. Pero la armonía, en el sentido moderno de la palabra, envuelve una complejidad mayor. Un acorde es la producción simultánea de varios sonidos, según una regla fija. Estos sonidos varios se perciben en la audición como una unidad; pero ésta se distingue bien de la unidad de la nota aislada: es la unidad compleja —pluridimensional— que se da en la estructura coordinada y concordada de lo múltiple, en oposición a la estructura simple y lineal de la sucesión melódica.

Desde el punto de vista psicológico, por tanto, el hallazgo de la *armonía* u octava y el empleo de los acordes, marcan un progreso decisivo en la capacidad humana de integración. Si esta capacidad es congénita en el hombre, como ha demostrado la psicología contemporánea,[29] también es cierto que se desarrolla evolutivamente, en los hombres y en los ciclos culturales, y que no siempre se aplica en las mismas direcciones. Los descubrimientos técnicos, por otra parte, pueden contribuir a que un nuevo sector de la realidad sea aprehendido en la percepción humana según forma y estructura. Algo de esto ocurrió en Grecia con la música. La voz humana es unisonal. Pero la conjunción de la voz humana y un instrumento acompañante, constituyen ya una unidad compleja, aunque la voz y el instrumento produzcan ambos la misma nota, o el uno la octava del otro. Y aún dentro de la voz humana, llega un momento en que se ocurre la idea de combinar los diversos timbres. Tirteo, al parecer, fué el primero en constituir los coros, uniendo las tres voces(niños, mujeres y hombres) en cantos que probablemente eran unisonales u octaviados.[30] Cuando esta pluralidad simultánea de timbres se convirtió en pluralidad simultánea de tonos, ya fuera producida por las voces humanas solamente, o por estas y su

---

[28] Véanse PLATÓN, *Filebo* y ARISTÓTELES, *Et. a Nic.*, II 2 y sigs.; cf. BURNET, *op. cit.*, § 54.

[29] Véase WOLFGANG KÖHLER, *Gestaltpsychologie*, cap. VI.

[30] Véase ADOLFO SALAZAR, *La música en la sociedad europea*, México, 1943; vol. I, pág. 26.

acompañamiento, la música dió el paso decisivo hacia la polifonía, que es la *forma más compleja* que podemos captar en el campo de las percepciones auditivas.

Con el olvido de la tradición helénica, el hombre medieval reprodujo probablemente en todos sus pasos la silueta de esta evolución musical y psicológica que va de la monodia a la polifonía. En el canto litúrgico, primero fueron la *melodía* y el ritmo las novedades que introdujeron un elemento formal en la pura continuidad de la melopea arítmica. La estructura musical se complicó después con el discanto y el contrapunto, hasta llegar, en el renacimiento, a las formas más ricas y variadas de la música concertante. [31]

El enriquecimiento formal de la música entre los griegos, y la determinación matemática de los intervalos por Pitágoras, son un indicio más de la tendencia a organizar la pluralidad en un orden legal, que ya hemos visto manifestarse en el plano de la vida política. Y no deja de ser significativo el hecho de que, cuando el griego quiere darle un nombre a ese elemento formal básico de su música que es el "modo", le aplique la palabra νομός, que al mismo tiempo quiere decir ley.

El procedimiento empleado por los primeros pitagóricos para indicar los números, ofrece un ejemplo paralelo, en el campo visual, del mismo proceso de integración perceptiva que la armonía ofrece en el campo auditivo. En efecto, a partir de la unidad, cada número era representado mediante un grupo de puntos, tantos como unidades contiene el número, y constituyendo figuras especiales, como las que aparecen en las diversas caras de los dados o en las fichas de dominó. Es evidente que el principio gráfico de este sistema de notación es el punto, que representa la unidad: el punto se repite en cada figura cuantas veces la unidad se contiene en el número representado. Pero el hecho es que esta figura se percibe como un todo, unitario también, y cuya unidad compleja adquiere una personalidad numérica y perceptiva, independiente de las unidades simples o puntos que la constituyen. Así, pues, el proceso de integración perceptiva acusa la misma dirección que el pensamiento reflexivo, hacia la constitución de unidades formales complejas. El elemento fundamental es la unidad singular e independiente, y la pluralidad de las unidades; la meta a que se aspira, lo mismo en la política y la física que en esos otros aspectos más secundarios, pero igualmente significativos, de la concordancia musical y la notación numérica, es siempre la unidad superior, que envuelve en armonía la pluralidad de lo individual.

---

[31] Véase A. SALAZAR, *op. cit.*, págs. 133 y sigs.; cf. *Las grandes estructuras de la música. Introducción al estudio de las formas*, México, 1940, y C. SACHS, *La música en la antigüedad*, Barcelona, 1927.

Este procedimiento de notación y de cálculo [32] presenta otros aspectos importantes. En primer lugar, era superior a la notación alfabética, empleada también en la antigüedad, en el sentido de que ésta no era sistemática, mientras que la anterior ofrecía un orden interno. Y precisamente, en la naturaleza de este orden se descubre la conexión mental que mantiene unidas todavía, en Pitágoras, la aritmética y la geometría. La notación alfabética es una notación simbólica. La letra no guarda relación directa con el número que representa; la representación es puramente convencional, y por serlo, denota un grado de abstracción superior, llegado al cual, la mente ha concebido ya al número con independencia respecto no sólo de las cosas, sino también de la forma gráfica de ser representado. Lo que indica la notación pitagórica, en cambio, es que esta operación abstractiva, previa al simbolismo, no se ha efectuado todavía. El carácter sistemático de aquella notación rebasa el campo de la pura aritmética; pues, en efecto, su orden interno lo constituyen precisamente las figuras con que se indican los números.

Una de estas figuras, que los pitagóricos hicieron famosa, es la del triángulo equilátero, llamado tetractis de diez porque éste era el número que la figura representaba del modo siguiente:

.

. .

. . .

La configuración de los puntos, captada de modo inmediato en la percepción, presenta la figura de un triángulo regular de cuatro puntos por lado. Al mismo tiempo, y de un modo no menos inmediato, presenta también las propiedades del número 10, a saber: es el número igual a $1+2+3+4$; está compuesto de un número igual de primos y no primos, etc.

Ahora bien: es manifiesto que el estudio de los números, efectuado mediante este procedimeinto intuitivo, envolvería también representaciones y problemas de índole geométrica. La atención no sólo se proyectaba sobre los "términos" aislados de la figura (ὅροι), como se llamaban las piedras empleadas para representar los puntos, sino sobre la figura en conjunto, que representa-

[32] La palabra cálculo que empleamos hoy para designar las operaciones matemáticas, deriva remotamente de este procedimiento antiguo de representación de los números. Cada punto era señalado en el suelo mediante una guija o piedrita pulida (en griego ψῆφος, en latín *calculus).*

ba el número, y por ende sobre el "campo" o terreno (χώρα) delimitado por la posición de los "términos". No cabe duda de que fué precisamente así como llegaron a descubrirse las propiedades del triángulo rectángulo cuyos lados guardan la relación 3, 4, 5. Conocido ya por los pueblos orientales, fué probablemente el propio Pitágoras quien, por primera vez, lo consideró desde un punto de vista teorético.[33] Su descubrimiento es el teorema bien conocido que lleva el nombre de su autor: el cuadrado de la hipotenusa es igual a la suma de los cuadrados de los catetos. O sea que, de acuerdo con la figura 2, (la figura 1 representa al mismo triángulo por medio de puntos, como hacían los antiguos), tenemos que:

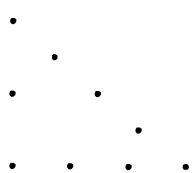

Fig. 1.

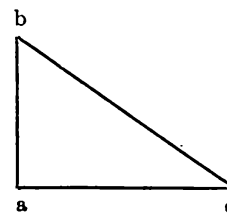

Fig. 2.

$$(ab)^2 + (ac)^2 = (bc)^2$$

El hallazgo no iba a terminar ahí, evidentemente. Pronto se encontraron otras posibilidades de desenvolvimiento: es manifiesto que la ecuación antes indicada sigue siendo válida para el caso en que (ab)=(ac), es decir, en el caso del triángulo rectángulo cuyos catetos son iguales, y no desiguales como en el triángulo 3, 4, 5. Ahora bien: el triángulo rectángulo de catetos iguales es la mitad de un cuadrado en el cual la hipotenusa hace la función de diagonal, como se indica en la fig. 3.

Siendo (ab)=(ac), se desprende del teorema anterior que $(bc)^2 = 2(ab)^2 = 2(ac)^2$.

Sin embargo, esta evidencia iba a originar una perplejidad de las más embarazosas. Habiendo tenido su origen estos descubrimientos geométricos en el modo peculiar de representar los números, resultó que no había número alguno que pudiera traducir la verdad de aquellos teoremas. No hay, en efecto,

---

[33] Para una información más detallada, véanse MILHAUD, *La science grecque*, y *Philosophes geomètres*, y GOW, *Short History of Greek Mathematics*. Un claro resumen de la cuestión en BURNET, *op. cit.*, Introd. XI y §§ 46 y sigs. Cf. BRUNSCHVICG, *Les étapes de la mathematique*, 3a. ed., Paris, 1929.

ningún número entero cuyo cuadrado pueda ser dividido en dos números cuadrados iguales. La hipotenusa del triángulo rectángulo de catetos iguales es inconmensurable con estos catetos; o, lo que es lo mismo, la diagonal del cuadrado es inconmensurable con el lado de este cuadrado. De hecho, esto constituye un nuevo descubrimiento. Pero poco ganaban los pitagóricos con saber que la raíz cuadrada de dos es un número irracional, si la noción misma de irracionalidad echaba por el suelo toda su doctrina. La aritmética, indisolublemente unida a la geometría en estos orígenes suyos, se mostraba de repente en pugna con ella. El número, que iba a ser considerado como la esencia de todas las cosas, y el modo seguro de conocerlas, aparecía incapaz de expresar una relación exacta en el seno mismo de la matemática. La razón por la cual Pitágoras y sus primeros discípulos no hallaron, ni pudieron hallar, una teoría de los números irracionales como la que elaboraron después Teodoro de Cirene y Teeteto,[34] se explica por el fondo mismo de la filosofía pitagórica, según la cual las cosas *son* número. A su vez, esta doctrina no es plenamente accesible a la comprensión sin la explicación previa de los descubrimientos musicales y geométricos de Pitágoras, como vamos a ver.

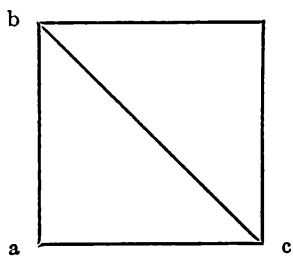

Fig. 3.

6

Según Pitágoras, todas las cosas son número. Esta extraordinaria afirmación ¿podemos considerarla como el fundamento de una concepción matemática del universo? En modo alguno, si el término "matemática" se entiende en un sentido moderno, y no en el que se le da dentro de las sociedades o comunidades pitagóricas. Para que pueda hablarse en propiedad de una concepción matemática del mundo, es menester que el número haya quedado radical-

[34] Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 147d.

mente despojado de toda conexión intuitiva y cualitativa. Sólo cuando la mente aprende a considerar la realidad desde el punto de vista exclusivo de la cantidad, puede el número ser empleado como símbolo y modo de expresión científica de los fenómenos naturales y de las relaciones puramente cuantitativas.

Por lo demás, la posibilidad de una ciencia natural matemática reside en el supuesto de la homogeneidad perfecta de lo cuantitativo, frente a la heterogeneidad y diversidad de lo cualitativo. Sin este principio de la homogeneidad, el número no puede ser símbolo expresivo de relaciones constantes, ni hay siquiera garantía alguna de la constancia misma de las relaciones. El "mundo" de la ciencia matemática es un mundo trascendental y no real: es el mundo de la pura cantidad, obtenido mediante una abstracción total de lo cualitativo y de lo óntico. Precisamente, la crisis que ha experimentado en nuestros días ese principio de la homogeneidad de lo cuantitativo, es la causa profunda de la crisis que atraviesa la ciencia natural matemática. La presencia de una irregularidad, o de un último elemento irreductible, es como la intrusión de lo irracional en un cuadro perfectamente organizado sobre aquel supuesto.

En todo caso, la ciencia griega —y no sólo en estos inicios suyos pitagóricos, sino aún en Aristóteles y los post-aristotélicos— es una ciencia fundamentalmente ontológica y cualitativa. La mente helénica no llegó en ningún momento al grado de abstracción que requiere la consideración del mundo desde el punto de vista de lo puramente cuantitativo. Las relaciones entre las cosas son relaciones ontológicas, y no calculables y determinables en el plano de la pura cantidad. Y durante toda su primera etapa, el ente de que se ocupa la ciencia es un ente extenso y cualificado, es decir, un cuerpo; pues el órgano de intuición ontológica de que dispone el griego es casi exclusivamente el ojo. La física, por lo menos hasta Leucipo, es una física —o sea una metafísica— perceptiva y cualitativa.

Se comprende entonces que, a pesar de haber fomulado la idea de la infinita divisibilidad (en la escuela eleática), el pensamiento griego no obtuviera de ella todas sus consecuencias, a saber, la geometría analítica. La infinita divisibilidad del espacio o de la substancia no causó repercusión alguna de índole matemática, es decir, en el plano de la aritmética. El número, concebido como una cantidad discreta, era incapaz de expresar lo que se llama el continuo matemático. De hecho, la elaboración de una teoría del continuo matemático es una de las últimas grandes creaciones del pensamiento científico. Los argumentos de Zenón de Elea más bien acentuaron la desarmonía entre la aritmética y la geometría, promovida por el descubrimiento pitagórico de la inconmensurabilidad de la diagonal y el lado del cuadrado. Mientras el número fuera considerado como un íntegro, como una cantidad discreta, aquella

armonía no podía restaurarse. Por otra parte, el hecho de que el número no se considerara como símbolo de la pura cantidad, todavía agravaba la situación. Pues, en efecto: toda la concepción del mundo de Pitágoras se funda precisamente en aquella armonía y conexión indisoluble entre la aritmética y la geometría, entre el número y la realidad.

Al descubrir la expresión numérica de la armonía musical, Pitágoras no pudo por menos de pensar que con ello se le había revelado el secreto mismo del universo. El sonido es un fenómeno físico, producido por la vibración de la cuerda en la lira. Pero es también un fenómeno de belleza. La combinación de sonidos en el acorde y en la sucesión melódica, ofrece la belleza de lo múltiple armonizado en unidad; en una unidad, además, accesible a la comprensión intelectual. Pero el cosmos entero, el mundo de las cosas, es también una pluralidad que se ofrece a la experiencia con el carácter supremo de la belleza.[35] La realidad es bella porque es asimismo armónica. El principio de unidad de lo diverso es el principio armónico de la belleza. La verdad que el mundo revela al pensamiento es la verdad de la armonía y la belleza. Pero así como la armonía y la belleza de la música se han revelado en la verdad del número, también el número tiene que ser la esencia de las demás cosas y el medio por el cual la belleza de la realidad se hace inteligible al hombre. Aun el propio Aristóteles afirma que "están en un error quienes consideran que los conocimientos matemáticos no nos dicen nada de la belleza o de la bondad".[36]

Así, el concepto de número, enlazado al concepto de armonía, traspasa la esfera de la música y entra en el de la metafísica. Al hacerlo, puede decirse que da su primer paso la ciencia en el sentido moderno. Pero, al mismo tiempo, se desvía de la orientación que va a tomar la matemática moderna, con lo cual se interpone un espacio de muchos siglos entre ese primer paso y el segundo. En efecto: en su aplicación musical, el número cumplía una función estrictamente matemática: la de expresar la relación cuantitativa que existe entre el tono de un sonido y la longitud de la cuerda que lo produce al vibrar. Pero al extenderse en otras direcciones, la función que en ellas pasa a cumplir el número ya no es de índole matemática. No se logró —ni se intentó siquiera— ampliar aquel conocimiento, y aplicar el principio en que se fundaba, tratando de obtener la expresión numérica de otros fenómenos. Por el contrario, se convirtió al número en la esencia misma de las cosas. La incongruencia que pueda haber en ello para nosotros, no existía para los pitagóricos.

---

[35] Cf. CASSIRER, *An Essay on Man*, Yale, 1944; cap. XI.

[36] *Metafísica*, M III, 1078a 30. Alusión a ARISTIPO DE CIRENE. Cf. *idem*, B II, 996a 30 y sigs.

Para ellos, no pudo ser patente la heterogeneidad entre la esencia cuantitativa del número y la realidad cualitativa de las cosas. La prueba de ello es que la asignación de números a las distintas cosas se efectúa mediante asociaciones mentales perfectamente desprovistas de carácter científico; y que, además, no sólo los entes o las cosas reciben o son número, sino que, po rejemplo, el 4 es la δικαιοσύνη o la justicia, el 1 es la φυχή o el νοῦς el 7 es el καιρός o la oportunidad.[37] De hecho, parece que Pitágoras y los primeros pitagóricos sólo explicaron mediante números algunas pocas cosas; y que fueron los neopitagóricos, mucho tiempo después, los que se entretuvieron en aumentar la lista, más o menos arbitrariamente, y en un momento en que ya la concepción del número y la evolución de la física convertían este ejercicio en una banalidad sin consecuencia. Ya Aristóteles, en su crítica del pitagorismo, llama la atención sobre el hecho de que el número, tal como ahí se concibe, no constituye una unidad abstracta, sino que es algo inherente a las substancias sensibles.[38]

Sin duda, esto resuelve la cuestión planteada por una frase de Filolao, que dice: "Todo lo cognoscible tiene número, que sin número no habría modo ni de entender ni de conocer cosa alguna".[39] Aparentemente, no es lo mismo decir que las cosas *son* número, que decir que *tienen* número, y que el número es lo que las hace inteligibles. Si la cuestión se suscita para insinuar que el número responde en Filolao a una interpretación auténticamente matemática del universo, el propio Filolao se encarga de desengañarnos cuando dice: "Y pudieras descubrir la naturaleza del número y su fuerza poderosa no sólo en las cosas demoníacas y divinas, sino en las obras humanas y por todas partes en las razones, en la música y en todas las operaciones técnicas".[40] La conexión que aquí se establece entre el número y las cosas no sólo demoníacas y divinas, sino también humanas, desvanece la posibilidad de aquella interpretación. Es patente que a los pitagóricos no se les ocurrió jamás la idea, que sí se les ha ocurrido a los científicos modernos, de investigar las cosas humanas reduciéndolas a cantidad y expresándolas por números.

Por tanto, no hay que darle excesiva importancia a esta diferencia en las dos formulaciones de la misma idea. Lo esencial del pensamiento de Filolao se encuentra en su afirmación de que el número es la verdad y lo racional; de que la unidad es el principio de todas las cosas, y que este principio es la

[37] ARISTÓTELES, *Metaf.*, A V, 985b 25 y sigs. Cf. *id.*, M IV, 1078b 22 y sigs.

[38] *Metaf.*, M IV, 1080b 16 y sigs.

[39] Frag. 4 (Diels). Trad. esp. de J. D. GARCÍA BACCA, *Los Presocráticos* II, México, 1944.

[40] Frag. 11 (Diels); trad. cit.

armonía, que concuerda lo diverso y lo discordante. Lo mismo aquí que en Pitágoras, el número cumple una función cosmológica, y no propiamente matemática, análoga a la que cumple el agua en el sistema de Tales y el aire en el de Anaximenes. Esto ya lo vió el propio Aristóteles, [41] quien además se entretiene en poner irónicamente de manifiesto la incongruencia que resulta de adscribir números a realidades heterogéneas, pues, de hacerlo así, las operaciones aritméticas carecen de sentido. La mezcla de dos cosas (dos líquidos, por ejemplo: agua y miel), cada uno de los cuales tiene un número, origina una substancia que no puede expresarse por la suma de los números de sus componentes. El 1 es igual al 1, pero una parte de agua no es lo mismo que una parte de miel. Siete son las vocales, 7 las cuerdas de la antigua lira, 7 son las Pleiades y 7 fueron los atacantes de Tebas. ¿Puede, entonces, considerarse al número 7 como la causa o la esencia de estas varias realidades heterogéneas? La operación matemática requiere la homogeneidad abstracta de la pura cantidad. [42] Por el contrario, en los pitagóricos, el número se adhiere todavía a la representación concreta de los objetos numerados. Cada uno tiene su fisonomía propia, individual; lo cual significa que está revestido aún de los caracteres cualitativos que provienen de la intuición. [43] Pero es precisamente este arrastre cualitativo, que mantiene al número pitagórico en un plano de primitivismo matemático, lo que permite que el número se convierta en la pieza central de su sistema filosófico.

7

¿Qué conexión existe entre la doctrina pitagórica del alma y la teoría pitagórica del número? Desde el punto de vista de las ideas, no existe ninguna.

Podría parecer entonces que desvanece la necesidad de todas las explicaciones anteriores: una teoría del número sería algo de lo que una historia de la idea del hombre podría sentirse dispensada. Y así sería en efecto, si entre una teoría y otra la historia no pudiera señalar otras conexiones que las de las ideas mismas. No habiendo entre la inmortalidad del alma y la esencia numérica de las cosas, relación ideológica de ninguna especie, existe sin embargo entre las dos una conexión vital hasta tal punto estrecha, que podemos afirmar que la una surgió precisamente en las condiciones de vida creadas por la otra: la matemática nace de la creencia en la inmortalidad.

[41] *Metaf*, A VIII, 989b 30 y sigs.

[42] ARISTÓTELES, *Metaf.*, N VI, 1092b 25 y sigs.

[43] Cf. LÉVY-BRUHL, *Les fonctions mentales dans les societés primitives*, Paris, 1910; págs. 235 y sigs.

Lo que distingue a Pitágoras de los orientales que, antes que él, se ocuparan de números y figuras geométricas, es que Pitágoras superó la esfera de aplicación práctica y prescindió de ella. Aritmética y geometría fueron para él objeto de especulación, y no instrumento para el comercio y la agrimensura. Pero lo importante aquí no es el nacimiento de la especulación matemática, sino el nacimiento de la especulación misma considerada como una forma peculiar de vida. E importa que se registre el hecho de que esta forma de vida no se arbitró con el propósito previo de aplicarla al estudio matemático, sino que, habiendo quedado ya instaurada por inspiraciones religiosas, que derivaban de la creencia en la inmortalidad del alma, los hombres que la adoptaron pudieron después aplicar sus mentes sosegadas y abstraídas a la contemplación y crear la teoría del número. Que las ideas empezaron a ser rectoras de la vida, y no las necesidades prácticas: este es el hecho fundamental. La situación vital creada por la idea de inmortalidad consistía precisamente en un alejamiento de las actividades prácticas, en una regulación religiosa de la vida en la abstracción. Y fué esta abstracción vital, esta forma contemplativa de vida, la que permitió que Pitágoras obtuviese de la música no sólo el beneficio catártico que siempre derivaban de ella los fieles del culto dionisíaco y del orfismo, sino un saber de índole matemática que, asociando el número a las ideas de armonía, de belleza y de verdad, constituyó el fundamento de una concepción racional del universo.

La purificación implica la renuncia; pero no la renuncia decisiva del suicidio. En el pitagorismo, así como en el orfismo, el alma aprisionada por el cuerpo no puede legítimamente liberarse por sí misma. La verdadera liberación consiste en escapar a la rueda de las generaciones, y no en fugarse de un cuerpo, para luego volver a la prisión de otro. La finalidad purificadora sugiere entonces una división de las diversas formas de vida, escalonadas jerárquicamente: la práctica o utilitaria es la inferior; la apoláustica es la dedicada al goce de las cosas del mundo; la "teorética" o contemplativa es la superior o más pura de todas. Filósofo es, por tanto, el hombre que, llevando una vida contemplativa, purifica su alma del contacto degradante con el cuerpo y consigue finalmente la liberación. Naturalmente, la contemplación o "teoría" trae consigo la ciencia. Pero no es ésta por sí misma la que constituye el supremo fin de la vida filosófica, sino la purificación de esta vida en la renuncia de lo práctico y lo apoláustico.

Así, para Pitágoras y los pitagóricos, el más alto grado de humanidad se consigue en la vida filosófica. De ahí deriva originariamente la idea de la filosofía como forma de vida, que a lo largo de la historia se contrapone a la idea de la filosofía como ciencia. Vemos ya que el θεωρεῖν pitagórico trae tam-

bién consigo un saber. Pero este saber no tiene un valor final e independiente, sino derivado de la situación vital de pureza en que se produce. Claro está que la contraposición entre estas dos ideas de la filosofía no pudo plantearse en la mente pitagórica, por cuanto la noción de que el saber especulativo pudiera alcanzarse al margen de una forma de vida purificadora, no había sido formulada todavía. En verdad, esto hace más significativa la conjunción pitagórica entre el saber y la vida en la abstracción. En Platón, actúa todavía la idea que el saber supremo implica necesariamente una vida ascética, y que sólo en ella puede el hombre aspirar a conseguirlo. [44] Pero ya en Aristóteles la σοφία se nos presenta como un puro saber, valioso por sí mismo (ἐπίστασθαι δι' αὐτό), [45] y no condicionado esencialmente a una forma de vida cualquiera.

La confirmación de que, para el pitagorismo, esa renuncia vital purificadora es lo importante, y no la matemática que es su fruto, nos la ofrece el hecho de que no todos los pitagóricos fueron hombres dedicados al saber. Para muchos, era suficiente el cumplimiento de las reglas de vida estatuídas por el maestro; en verdad, sólo fueron unos pocos —aquellos de quienes precisamente la tradición ha conservado el recuerdo— los que dedicaron su vida a la más alta forma de purificación. A estos, los llamamos filósofos pitagóricos. Pero también fueron considerados como pitagóricos aquellos cuya forma de vida no produjo resultados en el campo del conocimiento.

Así se explica no sólo la coexistencia, y hasta la íntima trabazón, de la elaborada doctrina filosófica y matemática de Pitágoras, con unas nociones no científicas sobre el alma, y unas prescripciones religiosas de un primitivismo totémico; sino que también se explica la ulterior escisión de la comunidad en dos direcciones sectarias opuestas: la una era la de los pitagóricos, la otra la de los "pitagoristas". Los primeros eran llamados "matemáticos", los segundos "acusmáticos". [46]

Ciencia y vida religiosa pudieron darse juntas al principio. Más tarde, la dispersión de las primeras comunidades pitagóricas, a principios del siglo V, contribuyó indudablemente a que los dos componentes originales se disgregaran. La emigración de los científicos los puso en contacto con las nuevas teorías filosóficas de la época, y su propio pensamiento reaccionó a este contacto, promoviéndose entonces una reorganización de la teoría. Por otra parte, algu-

---

[44] PLATÓN, *Fedón*, primera parte del diálogo.

[45] ARISTÓTELES, *Metaf.*, A II, 982a 30.

[46] Μάθημα es lo aprendido, el saber o conocimiento en el sentido de ciencia (de μανθάνω, aprender o comprender). Ἄκουσμα es lo oído (de ἀκούω, oír).

nos pitagóricos siguieron ateniéndose a las puras prescripciones de la sabiduría mística. Si a los unos se los llamó "matemáticos", no fué porque se dedicaran al estudio de las cuestiones aritméticas y de geometría, sino dándole al término el sentido de "científicos"; y si los otros fueron llamados "acusmáticos", fue porque se atuvieron al cumplimiento de las reglas místicas de conducta, llamadas *acúsmata.* [47]

La dirección mística o "acusmática" no tenía futuro: se desvaneció sin dejar rastro intelectual, y su hondo sentido de la vida como purificación del alma no reaparece sino hasta Platón, porque precisamente en él se plantea de nuevo la cuestión de la inmortalidad del alma, aunque ya en conexión con una teoría general del universo. Y en cuanto a la dirección "matemática", ingresa en la gran corriente del pensamiento cosmológico, originada en la Jonia; y en un momento determinado de su evolución, aparecen en ella ideas que ya contradicen las creencias anímicas primeras de la comunidad. Filolao, en efecto, extendiendo la aplicación de la idea central de Pitágoras, concibe al alma como una armonía. Esta concepción del alma, si bien está íntitamamente conectada con la teoría física de los cuatro elementos, en cambio contradice la doctrina de la metempsicosis, según la cual cualquier alma puede entrar en cualquier cuerpo. [48] Más aún, la idea misma de la inmortalidad queda comprometida: lo que sólo es armonía es difícil que pueda perdurar después de destruidos los elementos que la componen, como explica Platón en el *Fedón.*

De cualquier modo, la idea de inmortalidad ha sido ya pensada, y aunque no haya sido integrada en una concepción filosófica del cosmos, es ella la que abre una de las puertas por las que la filosofía entra en el recinto de la cultura helénica. De antemano podríamos presumir que, una vez pensada, esta idea no podrá ya caer nunca en el olvido. En una forma religiosa, o en otra conceptual, la mente humana volverá a formularla una y otra vez, pues en ella se resume el más alto afán del hombre, que es el de trascender su propio naturaleza, trascendiendo la temporalidad. Quien hace de esta idea una íntima creencia, tiene del hombre la idea más alta que a él le es posible pensar. Pero cuando se tiene de sí mismo una noción tan alta, la vida tiene que vivirse en concordancia. Si el alma es inmortal, el fin supremo de la vida debe ser cuidar de ella. Mística y filosofía —considerada ésta como forma de vida— son los dos estilos de cuidado que pueden prodigársele al alma. Ambas constituyen

---

[47] No comer el corazón; no andar por los caminos; no mirarse a un espejo al lado de una luz; no cortar el pan; no avivar el fuego con un hierro; etc. Normas de abstinencia o abstención purificadora, de un marcado carácter primitivo. Véase la lista de los *acusmata* en DIELS, *Vorsokrat.*

[48] Cf. ARISTÓTELES, *de anima,* A III, 407b 20.

una inhibición o contracción vital, para la que el hombre encuentra alientos en una esperanza trascendente. Pero este ascetismo tiene un sentido vital tan hondo, que a veces, cuando ya no se espera nada de la muerte, la mejor forma de vida puede aún seguir pareciéndonos aquélla que se aplica a la contemplación. Entonces es cuando la verdad adquiere un valor inmanente. El hombre que la piensa ya es un hombre diferente, más radicalmente individualizado. La esperanza es un vínculo vital, y la esperanza trascendente, el más profundo y sólido de los vínculos. Por esto, la falta de esperanza, o la desesperanza, es la máxima soledad del hombre como individuo. Así es como los filósofos antiguos hacen ante sus conciudadanos figura de solitarios y extravagantes. Y entre ellos, los que fundan su vida en la esperanza de inmortalidad, como los primeros pitagóricos, viven esa otra índole de soledad que es el aislamiento sectario, propicio a la contemplación.

[40] Cf. PLATÓN, *Fedón*, 85e y sigs.

CAPITULO CUARTO

DE LA POLÍTICA A LA FILOSOFÍA COMO CONCEPCIÓN DEL MUNDO

Unidad y pluralidad

El carácter es para el hombre su destino.
Heráclito.

1

COSMOS EN GRIEGO significa orden.[1] El orden es un principio unitario de conformación y regulación de lo diverso. Cuando la totalidad de lo existente recibe el nombre de orden, ello significa que ha sido concebida como unidad en la pluralidad. La palabra latina *universus* traduce esta idea con mayor literalidad que la palabra *mundus*. Ambas, lo mismo que sus derivadas castellanas, tienen un significado equivalente a cosmos. Pero así como *mundus* significa originariamente ornato, y es el adjetivo *mundus*, y no el substantivo, el que contiene la idea de limpieza, de pureza, de orden, y por ende de verdad, la palabra *uni-versum* significa ya literalmente esa vuelta a la unidad, o la transformación en unidad de lo diverso.

Primero es la unidad irracional, en la indistinción de todo. Luego, la razón forma lentamente la multiplicidad individual. Finalmente, esta misma razón busca un principio de unidad que explique la concordancia de las cosas ya distintas e individualizadas. Esta etapa corresponde a la filosofía. Lo que la ley ha sido para la formación del cosmos u orden político, para la concepción racional de la vida como una comunidad de individuos, equivale a un anticipo de lo que la filosofía lleva después a cabo respecto de la totalidad de lo existente. El hombre primero forma el mundo y se instala en él; luego lo refleja

[1] Originalmente, este orden era la disciplina militar; después el término se empleó con la significación de orden político. Su sentido final es el de orden del universo.

o *especula.* El *espejo* es su razón. Pero la razón especulativa es segunda en el orden histórico: viene después de la razón práctica. Si es justo entonces que se diga —como suelen decir los historiadores— que la primera filosofía es una concepción del mundo o una cosmología, y que sólo posteriormente alcanza el hombre mismo a ser tema de la filosofía, es menester que se añada, para que el dicho tenga más justeza, que la filosofía no es la primera obra de la razón. De esta primera obra, que es el cosmos político, se inspira precisamente el hombre para elaborar la idea de un cosmos "físico". Y cuando, en Heráclito, la filosofía se propone por primera vez integrar en unidad la concepción del hombre y la del mundo, el dato de donde se parte es esa idea del hombre como animal político que ha quedado ya fijada desde los tiempos de Solón.

La ley, pues, equivale a una concepción del mundo en su aspecto humano y práctico. Pero la ley, que es principio de unidad de la pluralidad de ciudadanos, rige sólo en el cosmos de la polis; y la polis misma no es sino una individualidad en el mundo variado y múltiple de las diversas polis griegas y no griegas. A este mundo más amplio, cuyas unidades simples son los diversos estados independientes, había que encontrarle también un principio de unidad suprema y de orden, por encima de la multiplicidad. Este principio no lo halló la mente griega por el camino jurídico; propiamente, no llegó a formularse la idea de una ley internacional, que fuera válida para todos los estados, de un modo igual a como la otra era válida para todos los ciudadanos. Tal vez hubo en esto una mayor adecuación a la realidad, y una mayor sabiduría de la que pueda descubrirse en el moderno intento de formular esta ley universal de los estados, para luego percatarse de que resulta inaplicable. La convivencia entre estados no se basa en los mismos principios que la convivencia entre individuos humanos. La religión, la moral y la ley —cualquiera que sea el concepto que se forme de ellas— regulan efectivamente la vida de relación humana. Bien puede ser que para muchos, religión y moral no sean consideradas como principios vitales, y la misma Grecia ofrece de ello ejemplos abundantes. Pero sin ley, el estado no existe. Considerar a la ley como la pura expresión de la voluntad autocrática de un tirano, es cosa que siempre acarrea muchas brutalidades; no es la menor de ellas la confusión de las esencias. La ley es un principio de convivencia que tiene carácter universal; el título de ciudadanía se funda en este carácter universal de la ley. Pero al mismo tiempo, la universalidad se funda en el hecho de que la ley sea un producto de la razón y la voluntad, no sólo de esta última. La arbitrariedad de la ley puede ser un hecho, pero no es la esencia misma de la ley. En todo caso, el elemento de poder que ella entraña permite regular de un modo efectivo la conducta

humana: tiene fuerza de obligar, y poder de reprimir y castigar. En una palabra, es una forma, un orden, o sea un cosmos.

La relación internacional en cambio, no puede fundarse sobre la misma base. La religión y la moral no pueden regularla, porque éstas difieren entre pueblo y pueblo. Y aún cuando no difieran, no pueden ser vigentes con extrema radicalidad, como directrices de la acción, porque en el último momento el interés nacional pasa por encima de ellas. Lo que es una falta y trae un demérito en el plano de las relaciones humanas, de las valoraciones éticas, puede ser una victoria y traer la gloria y el mérito en el plano internacional. Ley, moral y religión, conducen al hombre por un curso de acción que reprime las tendencias primarias. En cambio, el principio supremo de toda política internacional es el egoísmo. Puede haber no sólo actos humanos, sino hasta leyes internas que sean generosas y magnánimas. Pero en el plano internacional, la abnegación no se concibe, y la generosidad es casi siempre una traición al estado. Los intereses de éste son el objetivo supremo, pudiéramos decir el único, de toda política internacional. Esta es la naturaleza de las cosas —y la causa de la guerra entre naciones, así como el propio egoísmo es la causa de la lucha entre los hombres. Negarlo, puede ser ignorancia o hipocresía. O ambas cosas a la vez.

Por todo lo que sabemos, los griegos se libraron en este caso de la una y de la otra, porque nunca idearon un principio de regulación universal de los estados. Esto no quiere decir que no fueran conscientes del problema. Simplemente, la solución de un principio de unidad lo buscaron por otros caminos. Algunos de ellos, son los mismos que siguen recorriendo las naciones modernas: son los caminos que conducen a la guerra y a la paz. La constitución jurídica interna de los estados formalizó también su vida externa, o sean las relaciones entre unos y otros. Prosiguió la inevitable alternancia de guerras y paces, pero unas y otras empezaron a ser declaradas formalmente. Si no con carácter de ley, por lo menos con carácter de pactos, tratados y alianzas, la palabra escrita se convirtió también en instrumento de relación en el campo internacional o interestatal.

No cabe duda de que la palabra escrita y la formalidad de los pactos introduce un elemento racional en esas relaciones entre estados, que se desenvuelven siempre fundamentalmente por motivaciones primarias: el egoísmo, la necesidad, el afán de poder. Pero los tratados y alianzas de los estados griegos son, no un instrumento de unidad, sino de antagonismo. Cuando varios estados se unen, lo hacen para luchar contra otros. Y sin embargo, de la historia de estas luchas y alianzas se desprende un sentido de unidad superior, comprensiva de la totalidad de los griegos.

Por paradójico que pueda parecer, fué de una guerra entre griegos de donde tomó mayor incremento el sentimiento panhelénico. El templo de Delfos y sus territorios adyacentes estaban bajo el dominio de la ciudad focense de Crisa o Cirra. Este dominio era considerado inconveniente, no sólo por los delfianos y los sacerdotes del templo, sino hasta para los peregrinos, que de todas partes acudían a consultar el oráculo divino, y que tenían que pagar un impuesto a los crisanos. Para remediar esta situación, pidieron ayuda al grupo de estados aliados del norte, cuyo miembro predominante era el pueblo de Tesalia, enemigo inveterado de los focenses. Este grupo de aliados recibía su nombre del santuario de Demeter en Antela, al que todos sus miembros acudían. La Amfictionía de Antela, aliándose con el tirano de Sicione, atacó a la ciudad de Crisa; después de dura lucha, los aliados la asaltaron, arrasaron, y pasaron a cuchillo a sus defensores (hacia 590 a. C.). Como consecuencia de esta acción, que fué llamada la Guerra Santa, se inició la independencia del templo de Delfos, y con ella su prosperidad y su ascendiente sobre todos los griegos. La Amfictionía de Antela empezó a llamarse la Amfictionía Délfica. El templo quedó bajo su protección; sus miembros se congregaron alternativamente en Delfos y en Antela. Los juegos píticos, que antes consistían en un simple concurso musical, fueron reorganizados y ampliados, introduciéndose en ellos las competencias gimnásticas. Encargados de organizar cada cuatro años estos juegos, fueron los mismos *hieromnemones*, o miembros del Sagrado Consejo, que tenían a su cuidado la administración de los bienes del templo, en el cual se reunían dos veces al año.

Los juegos olímpicos ya existían entonces [2] (los délficos o píticos se celebraban en el medio de cada cuadrienio olímpico). Entre éstos, y los ístmicos y nemeos, que empezaron a celebrarse por estos mismos tiempos, y a los que concurrían también los atletas de todas partes de Grecia, el sentimiento panhelénico se fué desenvolviendo y afianzando en direcciones tan importantes como son, para la vida griega, la religiosa, la musical y la deportiva. Las tres confluyen en la celebración de los juegos. En los participantes, lo mismo que en los espectadores, se forma por ellas un *ethos* de la vida que es peculiar del hombre griego, y en el cual predominan las virtudes del llamado espíritu agonístico. Siendo así que el prestigio panhelénico de Delfos nace de una guerra, lo mismo que los juegos píticos, y siendo también el espíritu mismo de los juegos ese espíritu agonístico o de lucha con sentido deportivo o caba-

[2] El inicio de los juegos olímpicos estuvo en la antigüedad envuelto en la niebla de un mito que atribuía su institución a Pelops o a Heracles. La fecha tradicional de la primera olimpiada es 776 a. C. Estos juegos empezaron a tener carácter panhelénico hacia comienzos del siglo VI.

lleresco que cantó Píndaro, podemos comprender mejor una idea que parece arraigada en la mente griega, y que se inserta en el pensamiento filosófico de Heráclito y de Empédocles. Según ella, la lucha es principio de unidad, y no sólo de diversificación: "la guerra es la madre de todo".[3]

Otras veces no concurren factores religiosos ni deportivos en el proceso de unificación; el resultado carece entonces de sentido panhelénico. Se trata del caso en que un estado adquiere —casi siempre por la lucha— la predominancia en una gran zona del mundo griego. Pero la existencia y el poder de estas confederaciones ejercen una influencia efectiva sobre las otras zonas. Tal fué el caso de la Liga o Confederación del Peloponeso, que señala, a mediados del siglo VI, la predominancia de Esparta, así como la Confederación de Delfos significa el inicio del imperio ateniense y de su predominancia política y cultural. La constitución de estos grupos políticos, cuyos miembros han sido dominados por el más fuerte de todos, o se han aliado con él para evitar ese dominio en su forma más directa, no parece de momento que contribuya al principio de unidad; pues, de una parte está el hecho de la sumisión interna, y de la otra el hecho de que el grupo como tal se anteponga al resto de los estados griegos ajenos a él. Así, por ejemplo, la existencia de la Liga del Peloponeso condujo a dos intervenciones militares de Esparta en el Atica.[4] Un grupo político siempre tiende a ensanchar indefinidamente la esfera de su predominio. Sin embargo, los límites de esta predominancia estaban predeterminados, para cada grupo o confederación, por condiciones naturales, entre ellas las geográficas. Esparta domina el Peloponeso; Atenas crea un imperio marítimo; Tebas se convierte en la potencia suprema de la agrupación norteña. Ninguno de estos estados llega a ejercer un dominio político completo sobre la totalidad de los estados griegos, aunque cada uno de ellos tienda hacia este dominio en la época de plenitud de su fuerza militar y política. Pero la misma alternancia en el dominio parcial, que se desliza sucesivamente de una potencia a otra, revela una curiosa unidad política y una cierta cohesión de las relaciones interestatales griegas, por encima de las luchas locales. El mundo político griego debemos concebirlo como un todo orgánico; de hecho, así lo concibieron siempre los mismos griegos. El centro de gravedad de este todo orgánico era inestable; el conjunto entero se apoyaba unas veces en un

[3] HERÁCLITO, frag. 44 (Bywater). Véase la traducción de J. Gaos, *Antología Filosófica*, México, 1941, y la de J. D. García Bacca, *Los Presocráticos*, México, 1944. Este último sigue en la numeración el orden de Diels.

[4] La primera (510 a. C.) motivó la caída de los Pisistrátidas en Atenas; la segunda (508-7 a. C.) resultó un fracaso para las tendencias antidemocráticas de los lacedemonios, pues consolidó a Clístenes en el poder, con lo cual pudo éste llevar a cabo su reforma constitucional.

punto, o sea en un estado o grupo de estados dominante, y otras veces se apoyaba sobre otro. Pero el conjunto era siempre el mismo, y las luchas continuadas por lograr la posición suprema y directriz, no hacían sino confirmar la cohesión del conjunto y la interdependencia de los miembros, por encima de su individualidad y su independencia de acción. Para encontrar un caso análogo en la historia, deberíamos pensar en la Europa medieval, cuya vida se desenvuelve en medio de luchas permanentes de carácter local y regional, pero cuya cohesión interna está determinada por la idea de una comunidad cultural y por la unidad espiritual religiosa.

La idea de una comunidad espiritual panhelénica, los griegos la piensan y la sienten desde antes del siglo VI; a partir de comienzos de este siglo, más bien se afirma en ellos que no se debilita, a pesar de todas las pugnas internas y de la política de poder. El patriotismo griego es siempre de inspiración local; el ciudadano vive y muere por su polis, y es el interés de su polis nativa lo que determina en toda ocasión el curso de su política exterior. Pero este ciudadano griego, apegado a su ciudad, se considera al mismo tiempo un griego: pregona y valora este título de ciudadanía panhelena tanto como su ciudadanía originaria. Cuanto más individualizado está el hombre, tanto más se ensancha el campo de sus relaciones e intereses espirituales. A este campo o esfera de relaciones, es a lo que debe llamarse espacio vital del hombre. Dentro de esta zona se incluyen y se organizan todos los términos de las diversas relaciones vitales cuyo otro extremo es el hombre. El espacio vital de los griegos hubiera sido en verdad muy limitado si sólo hubiese comprendido las relaciones que es posible establecer dentro de los límites estrechos de la polis. Pero así como esos hombres, ya en el siglo VII, descubrieron mediante la razón los límites infranqueables del tiempo vital, y por el afán de franquearlos idearon la esperanza en la inmortalidad, así el afán correlativo de franquear los límites de su espacio vital los llevó a formar la idea de una comunidad solidaria de todos los griegos. Como queda ya indicado, esto no produjo nunca un desarraigo, o una ruptura de las raíces locales; estos vínculos permanecieron siempre sólidos y vivos. El hombre, ya muy individualizado, del siglo VI y del siguiente, no se sentía suelto y sin contacto con el suelo que pisaba. Pero cuanto más se acentuaba su individualidad, y con ella la diversidad de lo humano en general, tanto más amplio tenía que ser, en su alcance, el principio de unidad de una diversidad tan varia y tan compleja.

Para alcanzar este principio, la filosofía fué un medio muy poderoso. Las ideas que figuran en su historia tienen, desde Tales a Epicuro, orígenes geográficos diversos. Esto es cierto; y también lo es que a esa diversidad de origen

va adscrita casi siempre alguna peculiaridad distintiva de carácter. Sin embargo, el curso entero de esta historia se ofrece como algo homogéneo y coherente, y los mismos filósofos griegos fueron conscientes de esta coherencia, y de la interconexión de las ideas. La filosofía griega es un diálogo que se establece por encima de los límites de la polis, abarcando en un principio de unidad espiritual armónico las voces concertantes que provienen de lugares apartados.

Tan señalado es el carácter unitario de este diverso mundo panheleno, que precisamente de él derivan a un tiempo su fuerza y su limitación. Lo que llamamos espíritu griego, no alcanzó su forma universal sino cuando el destino histórico le hizo perder su base exclusivamente nacional, y le permitió extenderse más allá de los límites de esa base suya tradicional. En todo caso, nunca llegó a alcanzar el límite de universalidad humana del Cristianismo. Pero toda limitación es una fuerza, tanto como un defecto, cuando se produce y mantiene por una especie de concentración vital. Y la conciencia panhelena tuvo este carácter de concentración. La palabra griega *οἰκουμένη*, que significa literalmente el mundo habitado, se contrae en su significación para indicar particularmente el mundo griego. El indicio de que algo ha sido ya mentalmente diversificado o concebido individualmente, es que reciba un nombre propio. En efecto, el griego distingue, de un modo riguroso, entre la ecumene y el resto del mundo habitado por los que no son griegos. Y así como el título ecuménico es un título genérico —o sea unitario— para todo lo griego, lo que no es griego es considerado también en bloque y genéricamente como *βάρβαρος*. Es más, el límite recíproco de comprensión entre estos dos conceptos genéricos, es acentuado a veces con ese cierto matiz de desprecio que adquiere en boca del griego la expresión *οἱ βάρβαροι*, con que alude a quienes no son griegos. Podrá decirse cuanto se juzgue conveniente sobre esta xenofobia helénica. Es evidente que ella implica una limitación de su espacio vital. Pero lo que importa anotar aquí es el hecho de que el griego distinga entre un bárbaro y un heleno cualquiera, bien sea *ἰδιώτης*, o compatriota, o un *ξενός*, o nativo de otro estado helénico. Un ateniense nunca llama bárbaro a un espartano, aunque esté en guerra con él, y en cambio no deja de llamar así al persa, aunque esté en paz, o aunque pueda ser aliado suyo.

El sentido nacional helénico es pues un sentido ecuménico, o de unidad cultural y espiritual, que a veces, en ocasiones críticas, encuentra también una forma política de manifestarse. Así ocurrió, por ejemplo, en el siglo V. Habían transcurrido pocos años desde las intervenciones militares de Esparta en Atenas, cuando la totalidad del mundo griego se vió amenazada por la inminente invasión de los persas, y otros orientales aliados suyos, al mando de

Jerjes. El bárbaro no distinguía entre unos griegos y otros: los consideraba a todos por igual, y por igual respondieron ellos ante el peligro. La supremacía militar y política entre todos los estados griegos estaba en manos de los espartanos; pero el prestigio alcanzado por Atenas unos años antes, al derrotar en Maratón a las fuerzas de Darío, permitió que compartiese con Esparta la dirección del movimiento. La pugna entre las dos ciudades fué olvidada. De hecho, ya en tiempo de Darío se mostraron los espartanos dispuestos a ayudar a Atenas, y sólo una breve demora impidió que un cuerpo suyo participara en la acción de Maratón.

Esparta y Atenas convocaron a un congreso de los Estados griegos que se celebró en el Istmo y llevó el nombre de Sinedrion de los Probuloi, o Asamblea de los Diputados. Los estados representados, en número de treinta y uno, convinieron en una política conjunta, que quedó sellada con el juramento de diezmar a quienes se sometieran sin lucha al invasor. El resultado de esta alianza fué, como es sabido, la derrota de los bárbaros en Salamina (480 a. C.) y en Platea (479 a. C.),[5] las cuales garantizaron el porvenir político y cultural de toda Grecia. Cierto es que no todos los griegos estuvieron representados en el Sinedrion, aunque los estados del norte se abstuvieron de concurrir más por razones de táctica que por desacuerdo. También es cierto que, como en toda coalición, surgieron en el bando griego disputas y desavenencias. Pero en definitiva, ningún griego se sometió sino por la fuerza. Atenas rechazó, con una dignidad altiva, y en circunstancias difíciles, dos generosas ofertas del enemigo; y Esparta, a pesar de sus reiteradas reticencias y demoras, puso en campaña, en 479, al mayor cuerpo de tropas que jamás hubiera reunido, y a él se debió preponderantemente la victoria de Platea.

Es evidente que la posición predominante de un estado dentro del mundo griego, aunque se lograra siempre por un modo u otro de avasallamiento de los demás estados, imponía ciertas responsabilidades con respecto a ellos, y con respecto a la totalidad del mundo griego. No importa que estas responsabilidades políticas y militares concordasen con el egoísmo. Sin duda, Esparta hubiese preferido atrincherarse en el Peloponeso y dejar que los estados griegos que en 479 no habían sido todavía sometidos al enemigo —es decir, Atenas, Megara y Platea— se las arreglaran como pudieran. Pero esta estrategia hubiera resultado fatal también para ella, en definitiva. Esta interdependencia de los estados griegos, ajena a los designios de los hombres y superior a ellos, y que aquí se manifiesta en el plano militar, es precisamente la prueba decisiva de la unidad del mundo griego. El hecho de que fuera el egoísmo y no una idea de solidaridad panhelénica lo que determinó a los espartanos a

[5] HERODOTO, VIII 80 y sigs., y IX 41 y sigs.

luchar como lo hicieron en tierras ajenas, más bien confirma que niega la existencia y el vigor de esta solidaridad panhelénica. Pues no hay unión más efectiva y sólida que aquella que se funda en el egoísmo de los participantes. Dicha unión se impone a las decisiones humanas y da forma y sentido a una acción política encaminada a mantener la unidad de lo diverso. Atendiendo a este mismo sentido de unidad, y ante un peligro análogo, Demóstenes preconiza en el siglo siguiente una política panhelénica, invocando la memoria de los antepasados y la urgencia de salvar al mundo griego. En tiempo de Demóstenes, los griegos fueron vencidos, y con ello terminó para siempre la autonomía de sus diversos estados; pero no puede decirse que la política de Demóstenes fracasara. Para los griegos, la batalla de Queronea fué una derrota nacional, así como Salamina y Platea fueron dos victorias nacionales. El interés de todos no estuvo menos empeñado en la una que en las otras.

La historia moderna ha intentado desbrozar la verdad de la maraña de fantasías en que los griegos envolvieron el relato de su victoriosa lucha contra los persas. Pero la formación misma de la leyenda y su consagración por Herodoto, expresan el sentido que para todos los griegos tuvo su gesta nacional. Herodoto se complace en anticipar dos años el eclipse de sol del 16 de febrero de 478, para que coincida con el inicio de la marcha de Jerjes y pueda ser interpretado, restrospectivamente, como un mal augurio para las armas persas. El enorme ejército invasor, cuyo número se calcula en unos 300,000 combatientes, la historia griega lo convierte en un ejército de 5 millones de hombres. La crueldad de Jerjes se acentúa, para contrastarlo con la humanidad y espíritu civilizado de las huestes helénicas. Ningún historiador antiguo emplea estos recursos sino para referirse a una lucha contra bárbaros. Las guerras entre estados griegos fueron muy sangrientas; de hecho, lo fueron más que la guerra contra el persa: en Maratón, los atenienses tuvieron solamente 192 muertos.[6] Sin embargo, el odio provocado por la destrucción de Atenas a manos de las huestes de Jerjes perdura todavía en el siglo VI, y el astuto Filipo II de Macedonia lo utiliza, aún entonces, como señuelo para congraciar a los griegos con su plan de una campaña contra Persia.

La formación de una leyenda en torno a las dos invasiones persas no deja de ofrecer cierta correspondencia con la leyenda heroica de la guerra de Troya. También en ésta participaron conjuntamente los griegos del norte y los del sur. La gesta quedó consagrada para siempre por la epopeya. La *Ilíada* y la *Odisea*, particularmente la primera, fueron desde luego consideradas por los griegos como dos poemas de una significación nacional, y como el testimonio de una tradición común a todos ellos. La difusión de las virtudes mo-

[6] HERODOTO, VI 117.

rales propuestas en la epopeya, contribuyó a crear un tipo ideal de hombre que todo griego aspiraba a realizar. Sin tener el valor de un libro santo, como el Antiguo Testamento para los hebreos, y la Biblia entera para los cristianos, la *Ilíada* y la *Odisea* fueron para los griegos como una inspiración constante de su sentimiento de comunidad, y un principio de unión tan efectivo como el reconocimiento unánime del Apolo délfico como el oráculo supremo y el centro religioso de la vida griega.

El sentido panhelénico de la poesía antigua se prolonga más allá de la epopeya homérica. Los poetas de la llamada escuela de Hesiodo, de los que no se conservan vestigios, sabemos que inician en sus obras una especie de reorganización histórico-poética de las diversas leyendas locales de la época heroica, con el fin de darles una unidad que tiene sentido panhelénico. De esta obra tenemos noticia por los logógrafos posteriores que la continuan, particularmente Hecateo de Mileto y Acusilao de Argos. Su propósito es dar vida a la idea de un origen común al pueblo griego. Los griegos aceptan entonces el nombre de helenos, que ellos no se dieron a sí mismos, sino que les fué aplicado por extranjeros, y convierten a Helen, de donde proviene el nombre, en el padre originario de la raza, el cual es, en la leyenda nueva, unas veces hijo de Zeus, otras hijo de Deucalión, y nieto por tanto de Prometeo y de Pandora.

El origen extranjero de los dos nombres genéricos que reciben los griegos es altamente significativo, porque revela que, fueran las que fuesen sus diferencias locales y regionales, y el empeño que pusieran los griegos en acentuarlas —a veces con razón—, los no griegos consideraban a éstos como un pueblo único. Helás o Hélade era una ciudad de Tesalia, así llamada por el nombre de su fundador Helen. En Homero, en efecto, los ἑλλήνες son los pertenecientes a esta tribu tesaliana cuyo jefe es Helen. El hecho es que algunas gentes de Helás se establecieron en el sur de Italia, lo mismo que otros griegos de distintas partes. Por qué los habitantes de aquellas tierras empezaron a llamar indistintamente a todos los griegos inmigrantes con el nombre de helenos, y no con el derivado de alguna otra ciudad, es cosa que no puede ser averiguada. La razón es tan oscura como la que impulsó a los orientales a llamar jonios indistintamente a los aqueos, eolios y jonios que colonizaron el Asia Menor. El nombre común que les aplicaban los bárbaros fué adoptado por los propios griegos, porque de este modo, aunque se desvanecía su diversidad de orígenes locales, se acentuaba su unidad genérica frente a los bárbaros. Esa zona del sur de Italia se llamó entonces ἡ μεγάλη Ἑλλάς, o sea la Magna Hélade, la cual sólo podía ser considerada magna en relación a la ciudad tesaliana de donde provenían los auténticos

helenos. Con el tiempo, sin embargo, los helenos fueron todos los griegos. Ya en Arquíloco aparece hasta el nombre de *panhelenes*; y en Herodoto se encuentra con frecuencia τὸ Ἑλληνικόν, hablando colectivamente de los griegos, y el adverbio ἑλληνικῶς para indicar "a la manera griega" (lo cual denota la conciencia de un estilo y manera de ser peculiar de los griegos, y común a todos). Finalmente, y para no insistir más en los ejemplos: cuando se constituyó, en 478, la Confederación de Delos, que luego había de convertirse en imperio ateniense, y de afianzarse bajo Pericles, su sentido panhelénico se mostró no sólo en la prosecución de la lucha contra los persas, sino hasta en detalles singulares, como el nombre que se dió a los funcionarios encargados de recaudar las aportaciones en dinero de los confederados. A estos funcionarios se les llamó *helenotamiai,* o sea tesoreros de los helenos.

El nombre de griegos, con que designamos hoy al pueblo heleno, tiene también un origen antiguo, y semejante al que tuvo el nombre de helenos que los griegos se aplican a sí mismos desde entonces. Griegos de diversos lugares: de Eretria, de Calcídia y de Graia, cercana a Tanagra, fundaron una colonia en las costas de Campania, cerca del lugar donde, más tarde, cuando la colonia floreció, erigieron la "ciudad nueva" o Neápolis (Nápoles). Los latinos pudieron elegir entre diversos nombres para llamar a los recién llegados; el de *helenes* no se les aplicaba todavía cuando se fundó esa primera colonia occidental. El hecho es que empezaron a llamarlos a todos indistintamente con el nombre de *graii,* de donde deriva *graeci,* o sea griegos.

El mundo griego, sus habitantes, las formas de vida de éstos y sus creaciones espirituales e instituciones políticas, se ofrecen por tanto con carácter unitario y distintivo a los ojos de los extranjeros, así como a los de los propios griegos. Aún en la política, hemos visto como el sentido panhelénico halla ocasión de manifestarse, por encima de las rencillas locales. Y cuando el peligro que amenaza nuevamente al mundo griego, en el siglo IV, no es ya sólo un peligro exterior, sino además el de la disolución interna, el panhelenismo se convierte, de un sentimiento que era antes, en una fórmula política definida. Los pensadores políticos, como Isócrates y Demóstenes, aunque difieran gravemente entre sí, coinciden en la fundamental idea de que la unidad es la única vía de salvación política que se le ofrece entonces al mundo griego.

Es evidente que uno de los principios de la ecumene griega es la comunidad lingüística. Toda vida humana es expresión; la unidad de medios y formas expresivas es la base permanente de la comunidad vital entre los hombres. Y de entre todos estos medios y formas, el lenguaje es el que agrupa más fuertemente, y al mismo tiempo distingue al grupo de todos los demás. Una lengua común es un vínculo de solidaridad cuya tensión se mantiene por acentuado

que sea el grado de individuación del hombre. La similaridad de tendencias, sentimientos y afanes entre hombres de origen diverso, resulta inoperante para la convivencia humana ante la extrañeza de un hablar distinto. La convivencia se frustra sin la comunicación, y sin ésta no hay comunidad. Pero las posibilidades expresivas de la lengua no se limitan a facilitar la convivencia en sus planos elementales. La comunidad helénica, particularmente, elevó el lenguaje hasta un nivel inigualado de fuerza creadora de formas artísticas y de pensamiento. Sin la unidad lingüística, la historia de la filosofía griega no hubiera sido lo que fué: no se hubiese desenvuelto como una evolución coherente y armónica.

2

La comunidad de espacio vital, cuyos límites están determinados por los de la zona lingüística, se complica en el interior de estos límites con el nacimiento de la filosofía, pues ésta implica en definitiva una nueva radical manera de hablar. La realidad se piensa de un modo distinto, y por ende la palabra tiene que ser distinta también. Entre cosmogonía y cosmología hay una diferencia verbal o expresiva, correspondiente a una diferencia de concepción. El filósofo es consciente de este cambio, y lo acentúa por medio del estilo, el cual es, a su vez, expresivo de la nueva actitud vital que es la especulación. Además, la especulación ensancha los límites del mundo, y por tanto los del hombre. La realidad se hace más rica, porque se piensan nuevas realidades en las que antes no se había parado mientes. Estas nuevas realidades requieren nuevos nombres. El filósofo inventa estos nombres, o traslada el sentido de palabras viejas para que cubran esos nuevos pensamientos. Palabras tan banalmente usuales como tierra, agua, aire y fuego, significan "otra cosa", en boca de los filósofos. Otras palabras menos usuales, que éstos emplean, ya no resultan esotéricas por el equívoco que empiezan a producir, sino porque simplemente no se entienden. El hombre común no entiende a los filósofos. Y sin embargo, éstos hablan su misma lengua. Las formas expresivas del lenguaje se han enriquecido junto con las del pensamiento. Pero como no todo el mundo alcanza a comprenderlas todas, se ha escindido la unidad vital interna de la comunidad lingüística.

En el momento mismo en que, por una parte, el advenimiento de la democracia consagra a la palabra como el instrumento supremo de la vida política, y por tanto, como el más fuerte vínculo de la comunidad, la filosofía, por su parte, viene a complicar las cosas, introduciendo un nuevo modo de hablar que no corresponde al del agora. Toda filosofía es un esoterismo. Lo es la palabra oral y magisterial de Pitágoras: αὐτὸς ἔφα; lo es la palabra en

prosa de Heráclito y la palabra en verso de Parménides. Y hasta el más "agorístico" o callejero y popular de todos los filósofos griegos, que es Sócrates, resulta impertinentemente esotérico con su procedimiento, que no consiste en emplear términos difíciles, sino en mostrar irónicamente que los demás no conocen el sentido de los usuales. El pueblo griego estaba acostumbrado al esoterismo religioso de los misterios y de los oráculos divinos. Pero el sentido velado de la palabra oracular no afectaba al hablar de los humanos: velada, se comprendía que debía ser la palabra divina. La palabra filosófica es humana y para los humanos, y sin embargo, resulta también inaccesible a todos.

A pesar de ello, el filósofo no quiere pensar sino en la realidad en que viven estos "todos". Su problema es precisamente el problema del todo, que se le presenta ante la consideración de "todos y cada uno". En otros términos, su problema es el de un "todo" que resuelva y envuelva la diversidad y pluralidad, y explique el "cada uno". No se ocupa de cosas que no afecten a todos los demás, ni piensa en un cosmos que no sea éste en que él mismo vive y convive con los otros. Si los demás no lo entienden es porque éstos hablan un lenguaje compuesto de una mezcla de significaciones míticas y prácticas: su visión de la vida es mítica, su vida misma es práctica. El filósofo, en cambio, especula: esta función racional excluye a un tiempo al mito y a la finalidad práctica inmediata. El hecho es que, cuantas más formas crea una comunidad de cultura, más se eleva su nivel; pero también se acusa entonces más la desigualdad de las capacidades individuales para acceder a todos los niveles creados por las formas. Todo enriquecimiento implica una diversificación, aún en el plano espiritual. Grecia se diversifica espiritualmente a medida que va introduciendo el igualitarismo político. Esta es, tal vez, la más feliz y armónica de sus fórmulas vitales.

¿Hay una intención consciente de esoterismo en el filósofo? No necesariamente. El filósofo habla con intención de verdad; y la verdad es para él tan concreta y vital como la del mensaje oracular de Delfos, sólo que más explicativa y precisa. La paradoja que presenta la situación vital del filósofo es ésta: que siendo la palabra de verdad una comunicación y un vínculo, para alcanzar esta verdad le es menester aislarse y hasta incomunicarse. "Lo sabio —dice Heráclito— está apartado de todo".[7] Este juego dialéctico del aislamiento y la comunicación, es una de las facetas más dramáticas que ofrece el menester del filósofo. Este trata de saber, de captar la naturaleza de las cosas; pero "la naturaleza ama el ocultarse".[8] Para alcanzarla en su más profunda realidad, en su radicalidad extrema, es necesario efectuar un recorrido que

[7] Frag. 18 (BYWATER).
[8] Frag. 10 (BYWATER).

nos aleja de lo externo, de la apariencia, y por tanto de los demás hombres, cuya vida se desenvuelve precisamente en la apariencia. La extravagancia del filósofo deriva, pues, del hecho de que para captar las cosas en su límite tiene que ponerse él mismo en una situación límite. A esta zona vital límite el hombre accede raramente; no cabe duda de que su existencia se desenvuelve mejor y más a salvo en la templada zona media. La extravagancia del filósofo es su aventura solitaria hacia los límites. Su extremosidad se le disculpa porque se inicia y se cumple en su propio interior. La comunidad de los hombres ha considerado este fenómeno perturbador con una curiosa mezcla de benévola indulgencia, admiración y burla. Esta actitud la encontramos ya en los griegos, entre los cuales la figura del filósofo, por su novedad misma, debió de parecer más sorprendente aún en su primera aparición.

Pero no siempre ha habido esta indulgencia. El hombre griego, especialmente el jonio, ha vivido ya bastante y es bastante libre y dotado de la capacidad de humor para aceptar lo inusual, lo no común; lo singular parace que acentúa la comunidad de la cual se destaca. Si el filósofo es περιττός, su pecado mismo de exceso lleva la penitencia de infortunio. Pero es que el filósofo no se limita a vivir su experiencia límite, y a quedarse con la verdad que ella le haya deparado, sino que regresa a la zona de la vida media, en que se desenvuelve la comunidad, y habla. La comunidad no siempre acepta esto. La perturba menos la extravagancia que el regreso del extravagante a la zona del diálogo. Muchas veces el mensaje que trae de su aventura es inquietante. Lo grave en la excepcionalidad del filósofo, no es su forma de vida, sino su palabra.

Sin embargo, la reacción de los demás no es importante, inmediatamente. Lo que tiene más importancia es averiguar por qué habla el filósofo; por qué no siente que su función es ya conclusa cuando la verdad se ha revelado, y qué lo impulsa a comunicarla. Tal vez la respuesta puede hallarse en el fondo mismo de la condición humana, a la que no escapa el filósofo, bien a pesar suyo. Es inherente al modo humano de vivir que pueda alcanzarse a veces la región de los límites, en la que se halla la verdad, pero que no pueda permanecerse en ella. La tensión de una situación límite es insostenible. El grado de individuación que es preciso haber alcanzado para llegar a un límite, no puede ser estable: aún en la más extrema soledad hay convivencia y afán de comunicación. Pero, además, la verdad misma es para el griego comunicación, palabra o logos. Ver las cosas con la razón implica dar razón de ellas. Puede no importar quien se entere, ni el efecto que produzca en quienes lleguen a enterarse: de cualquier modo, el saber no se da sin el hablar.

Platón, en la *República,* distingue entre el filósofo del estado ideal y el de los otros estados. Este último, dice, se forma por sí mismo, independientemente de la comunidad y de su gobierno. El filósofo del estado ideal, en cambio, está más capacitado para enlazar la filosofía a la política; habiendo sido educado de un modo más completo, y habiendo contemplado en su verdadera luz los auténticos modelos de lo bello, lo justo y lo bueno, tiene el deber de penetrar de nuevo en la oscuridad de la caverna, que es la morada común de todos, y donde las cosas no aparecerán ya oscuras como antes a quien viene de la luz y la trae consigo para iluminar a los demás. [9] Platón expone aquí la idea, de raíz socrática, de que la verdad obliga moralmente. Esta idea se vincula a una peculiar concepción de la filosofía, pero no podría derivarse de una concepción distinta, como la aristotélica, para la cual el saber cumple en sí mismo su propia misión. ¿Cómo explicar entonces la necesidad del logos, entendido como palabra oral o escrita, cuando la filosofía se concibe como ciencia y sin que su ejercicio entrañe aparentemente un deber respecto de la comunidad?

Cualquiera que sea la idea que se tenga de la filosofía, el hombre halla en la comunicación de su saber el modo necesario de romper el aislamiento en que lo ha sumido la adquisición de aquel saber. La verdad manifiesta, revelada, o sea la verdad plena y auténtica, restablece el vínculo con la comunidad, que rompe provisionalmente la aventura del pensamiento. A pesar de su soledad y extravagancia, el filósofo no ha perdido nunca contacto con la realidad; más bien se ha afanado por acentuarlo y completarlo. Entre su razón y la realidad, él concibe que hay y debe haber una suerte de adecuación y hasta de identificación. Sin esto, el contemplar o especular carecería de sentido: no conduciría a la verdad. "Lo mismo es aquello que se puede pensar y aquello por lo que existe el pensamiento que se piensa", dice Parménides. [10] Entonces la verdad se convierte en una nueva forma, en una forma que se concibe superior a todas, de comunión humana. La más acentuada individualidad que ha producido hasta ahora la cultura griega, o sea la del filósofo, la del hombre que habla por sí mismo, [11] revierte nuevamente a la comunidad, al dotar a ésta de una nueva forma de comunicación y entendimiento. Cierto es que se trata de una forma flexible, pero delicada y peligrosa; el filósofo tiene ocasión frecuente de experimentarlo. Cierto también que él se siente responsable ante sí mismo, primero que ante nadie. Pero también siente que su solo afán de verdad altera las bases primitivas del vivir humano. Desde el momento

[9] PLATÓN, *República,* VII, 520b-c.

[10] *Frag.* 8 (DIELS), trad. de GAOS, *op. cit.*

[11] "Yo me busqué a mí mismo": HERÁCLITO, frag. 80 (BYWATER).

mismo en que, en Grecia, un hombre empieza a filosofar, todos los hombres de culturas venideras, enlazadas históricamente con la griega, no pueden vivir ya sino fundando sus vidas en verdades. Hasta entonces, la palabra había alcanzado en Grecia dos de sus funciones supremas: la mítica o religiosa y la artística. Con la filosofía alcanza la que se cumple expresando verdades. Esto fija decisivamente la condición del hombre occidental. La posibilidad misma de su historia se funda en la continuidad de esta herencia. Ninguna idea del hombre aparece desde entonces que contradiga esta idea fundamental: el hombre es el ser de la verdad. Cuando, por acaso, el hombre vive sin verdad, es cuando vive en crisis.

3

DESDE UN ÁNGULO DISTINTO, la filosofía y la psicología modernas del lenguaje confirman esta idea de la indisoluble conexión entre el saber y el hablar, y del carácter expresivo de la verdad, que tan bien queda determinado por el doble sentido de pensamiento y palabra que el término logos tiene en griego. De hecho, resulta que no sólo la palabra es inherente a la verdad, sino que la verdad misma se alcanza por medio de la palabra. El entendimiento humano no llega a constituir el mundo de la realidad en un cosmos objetivo, sin que en esta construcción intervenga la función verbal. El lenguaje no es una función puramente expresiva y comunicativa, sino también esencialmente lógica y epistemológica. No existe de una parte una representación objetiva de la realidad, y de la otra un repertorio de palabras que vamos aplicando a las distintas cosas. El "nombre" que damos a los objetos no es un signo puramente externo y arbitrario. Por el contrario, el objeto no llega a constituirse como tal, es decir, como algo individualizado y claramente delimitado por la función cognoscitiva, sin que intervenga en el proceso el instrumento mediador de la palabra.[12] El conocimiento no es independiente del lenguaje. La distinción que es común establecer en nuestros días entre objeto, concepto y término, es una distinción categorial o lógica, pero no funcional. Desde el punto de vista funcional —que es el real—, la cosa no es objetiva antes de ser concebida o conceptuada, y no es concebida sino mediante el nombre que le aplicamos. La psicología contemporánea ha puesto de manifiesto el hecho de que la identidad consigo misma de la cosa, que permite considerarla como objeto, no es aprehendida inmediatamente en la percepción infantil, sino que consti-

[12] Véase ERNST CASSIRER, *Le langage et le monde des objets*, en *Psychologie du Langage*, Paris, 1933, pág. 23. Cf. del mismo *An Essay on Man*, Yale, 1944, cap. VIII.

tuye una de las adquisiciones más difíciles y revolucionarias en la vida del niño; y es precisamente la palabra lo que permite efectuar esta adquisición. El objeto se forma al mismo tiempo que el término se llena y precisa de contenido significativo.

El mundo de las sensaciones es infinitamente variado. La multiplicidad de cualidades e intensidades se ofrece primariamente como una confusión caótica. El orden se introduce lentamente en esta confusión mediante distinciones y clasificaciones. Se adquiere la noción de "algo" cuando se empieza a distinguir: cuando de la continuidad confusa de la sensación emergen unidades independientes. A su vez, estas unidades resultan también infinitas en número, y variables en detalle. En medio de la individualidad, andaríamos perdidos si no tuviéramos la guía de nuestra función mental clasificadora. No hay conocimiento que no se dé en un orden formal y estructural. Tenemos que salirnos de la individualidad para que pueda producirse lo que propiamente llamamos conocimiento. Mejor dicho: la individualidad misma no la concebimos como tal sino en función de un orden genérico superior, y por referencia a él. La individualidad de las cosas, previa a nuestra ordenación de las mismas, es pura confusión; y la individualidad radical de lo único, de lo totalmente insólito, nos deja perplejcs porque no podemos de inmediato comprenderlo, o sea literalmente abarcarlo en un orden de formas ya establecidas.

Ahora bien: para toda la multiplicidad infinita de las representaciones, la unidad del nombre sirve de punto de cristalización.[13] Si de la percepción pasáramos a la conceptuación directamente, tendríamos luego que darle un nombre distinto a cada cosa, y ante la imposibilidad de hacerlo, se verían frustradas a la vez nuestra función cognoscitiva y la expresiva. Por el contrario, la prueba de que el nombrar no consiste en aplicarle simplemente un nombre a una representación objetiva definida, se encuentra en el hecho de que un mismo nombre nos sirve para una multitud indefinida de representaciones. Llamamos mesa indistintamente a un número indeterminado de objetos, que pueden ser externamente muy diferentes entre sí. Pero para que esta realidad plural y diversa se constituya efectivamente como objeto, es decir como algo conocido, es menester que antes hayamos unificado su pluralidad diversa. El nombre no sólo actúa como principio de unificación, indicando lo común en lo múltiple, sino que además, correlativamente, distingue entre la realidad designada y cualquier otra realidad.

La función lógica del lenguaje es, pues, una función sinóptica o categorial. Antropológicamente, nos revela la tendencia espontánea y necesaria de la

[13] CASSIRER, *Le langage et le monde des objets*, pág. 27.

mente hacia el orden de las formas, el cual se alcanza primariamente pasando de lo múltiple a lo uno. El pensamiento, y aún toda otra forma de conocimiento, es omnicomprensivo, o tiende a serlo. Pero la comprensión total no se alcanza sino mediante distinciones formales. La totalidad misma de las cosas no se concibe sino como orden o cosmos. Si no es así, ni la noción de "todo" puede todavía ser pensada. El griego llama *συνοράω* a ese acto comprensivo, que abarca en una sola mirada la pluralidad que se le ofrece. Para decir lo mismo, los latinos empleaban la expresión *conscius esse*. La composición de la palabra *cumscio* —*cum* y *scio*— tiene también el sentido de una coherencia en el saber, que se ha perdido un poco en su derivada *conciencia*. En todo caso, el acto de *conscientia* es un acto que corresponde, literal y etimológicamente, a la función categorial específica del lenguaje.

La consecuencia dramática que resulta, para el hombre, de esta necesidad en que se encuentra de captar la realidad mediante formas categoriales, es que con ello se distancia al propio tiempo de esta misma realidad. Y para que el alejamiento se produzca, no es menester que el cuadro de sus categorías conceptuales sea rígido, y formal en el sentido de esquemático. La filosofía puede elaborar la noción de categorías funcionales y dinámicas, cuando en las esquemáticas parece que no encaja toda la realidad; [14] de hecho, la función categorial del nombre, en el lenguaje común, es una función dinámica. No debemos, en efecto, restringir el uso de este término para las puras categorías elaboradas por la ciencia y la filosofía: el simple nombrar un objeto, lo cual implica distinguirlo, es ya hacer uso de ellas. Pero, para distinguirlo, tenemos que alejarnos de él, de su inmediata y concreta realidad individual. La función de nombrar un objeto implica una abstracción mental, y también una abstracción vital. Cuando el hombre, entonces, dedica su vida, sola o preponderantemente, a nombrar objetos, o sea a conocerlos y distinguirlos, se abstrae de ellos en mayor medida, y no convive íntimamente con ellos. La vieja acusación de que el filósofo no vive en la realidad, se funda en esta permanente experiencia suya de distanciamiento. Sólo que, la respuesta que da el filósofo no es menos turbadora; pues la realidad parece más bien ser la que él encuentra, definiendo y distinguiendo las cosas, y dándoles nombres precisos y unívocos, que no esa otra realidad menos real, aunque más inmediata y concreta, en que andan viviendo los demás.

Lo cual quiere decir que la filosofía, con todo y su propósito de unidad, escinde también la unidad de la realidad, y no sólo la de la comunidad de los hombres, como antes hemos visto. Cuanto más rigurosa se torna la función

[14] El mismo *élan vital* de BERGSON es una categoría, no menos racional por el hecho de no ser esquemática, sino dinámica.

categorial del entendimiento y del lenguaje, tanto más profunda se hace esta escisión; hasta que llega al punto que es menester conceptuar la escisión misma, y la dualidad del mundo se incorpora entonces como tema de la teoría. Esto es lo que acontece en Platón. Tenemos entonces que añadir a las demás la categoría de apariencia, con un sentido bien deslindado del que tiene la categoría de realidad. Pero, se conceptúe o no esto que llamamos apariencia, siempre resulta que tiene, también ella, alguna realidad. La que tenga, la sentimos inmediata a nosotros, estimulante y fecunda; tanto más inmediata, tal vez, cuanto menos categorías interfieren con nuestra experiencia de ella. Propendemos a la unidad, y no sabemos desenvolvernos sin formas y estructuras que unifiquen lo diverso; pero también propendemos a lo diverso, y sentimos que nuestra vida no alcanza plenitud sino en la convivencia con lo individual. Esta dialéctica, la confirma cualquier estudio antropológico; pero encuentra también un modo de manifestarse significativamente en el curso de ideas de las primeras etapas de la filosofía griega.

Estas primeras etapas representan, en la evolución del hombre, el tránsito del mito al logos. El mito podríamos decir que es una concepción del mundo, si hubiera en él concepto. Pero, precisamente, esto es lo que le falta, y cuya ausencia lo distingue de la filosofía. Mejor puede decirse que el mito es como un sentimiento del mundo, una visión de la totalidad de las cosas a la que presta unidad el sentimiento con que así las vive el hombre. La homogeneidad del mundo, la interdependencia y conexión de todas las cosas, el mito no las conceptúa. Todo está unido a todo, para el hombre primitivo, porque él mismo se encuentra en una situación vital de comunión con todo. Ya hemos visto cómo, en Jonia particularmente, el hombre se desvincula e individualiza a medida que su razón interpone una distancia entre él mismo y las cosas. Si la filosofía, en su intento de racionalizar la visión del mundo, comienza también buscándole a este mundo un principio de unidad, ello no ofrece ninguna analogía con el mito. Por rudimentarios que sean los instrumentos lógicos de que se sirven los milesios, y por primitiva que pueda considerarse a la filosofía "física", como tal filosofía, la situación vital del hombre que busca un principio racional de unidad, es grandemente distinta de la del hombre que vive en un mundo al que se representa míticamente. Entre los dos, se encuentra ese otro hombre que ha racionalizado ya su vida y su destino —el poeta Arquíloco—, aunque no ha llegado todavía a integrarlos en una concepción general del cosmos. Las cosas tienen que haber sido antes diversificadas, y el hombre tiene que haberse distinguido de ellas, para que pueda presentársele como problema la fundamental unidad de todo; para que pueda sentir como una necesidad vital el hallazgo de ese principio de unidad. El vínculo que une al hom-

bre primitivo con el mundo es el sentimiento de la solidaridad de la vida.[15] Cuando este sentimiento ya no existe, o se mitiga, la razón se encarga de restaurar la idea de la unidad de la vida en otro plano. Pero esta restauración se produce partiendo de la experiencia, ya racionalizada, de la diversidad. El hombre no siente solidaridad con la naturaleza cuando la considera utilitariamente. Cuando descubre que la tierra, el aire, el agua, el fuego, y hasta muchos animales que como él mismo viven de estos elementos, no son más que medios económicos para su subsistencia, la noción de su superioridad se afirma, y con ella la de su desvinculación vital. Toda restauración del vínculo que se produzca a partir de entoces, será la racional, la que lleva a cabo la filosofía, o será la mística, o será la estética. Por cualquiera de estos tres caminos, el hombre intenta siempre reintegrarse a la intimidad del mundo del que se ha divorciado al someterlo económicamente.

La visión mítica del mundo carece, pues, de categorías: no está dominada por el logos, sino por potencias afectivas de la condición humana. La razón y el mito, sin embargo, coinciden en presentar las cosas unidas por su origen. Lo que en el mito es γένεσις, en la filosofía es ἀρχή. El mismo sentimiento de solidaridad de la vida implica la creencia en el origen común de todo lo viviente. En ella se funda el culto a los antepasados. Todas las cosas cambian, todos los hombres mueren. La explicación mítica de esta experiencia fundamental —si explicación fuera el mito— consistiría en una especie de negación del hecho mismo: las cosas no cambian porque, siendo todas conexas unas a otras, penden todas, inalterablemente, de su origen común; el hombre no muere verdaderamente, porque su presencia es viva siempre y seguirá siéndolo entre sus descendientes, y la vida de éstos es tan solidaria con la existencia de sus antepasados como con la de sus contemporáneos. La solidaridad de la vida implica su continuidad; ambas se explican por su unidad genética. Así, la palabra γένεσις significa no sólo origen, en el sentido de generación, sino también raza, descendencia, estirpe. Ἀρχή significa en cambio origen en el sentido de causa, y se traduce por la palabra principio, que envuelve la doble significación de comienzo y de primacía jerárquica, lo mismo que en griego.[16]

La palabra principio se convierte en una categoría filosófica no sólo porque quiere decir *origen*, sino porque este origen es *principio* de explicación de lo derivado; o sea, principio de unidad de lo múltiple. Que el hombre llegue a

[15] Véase CASSIRER, *An Essay on Man*, pág. 82. Cf. *The Myth of the State*, caps. I-IV.

[16] Conviene advertir, sin embargo, que el término ἀρχή es de un uso tardío (aristotélico) en filosofía; y que en ésta se emplea también la palabra γένεσις como categoría de origen (en PLATÓN, por ejemplo).

concebir el origen como principio, implica que se haya concebido a sí mismo como limitado. La limitación es consecuencia de la individualidad. Una vez rota la continuidad de la vida, con la racional aceptación de la muerte, el hombre se queda solo, en una situación limitada por el espacio y el tiempo. Para el primitivo, su espacio es todo; su tiempo no es suyo. La vida —aunque no *su* vida— se afirma más en él que en el hombre político del siglo VII y de los posteriores, el cual nos ofrece testimonio de que vive una vida propia, justamente porque la concibe como limitada. Su espacio, es espacio vital: ecumene, o sea límite. Su tiempo tiene asimismo el límite de la *génesis* y el de la muerte. Límites que pueden acaso rebasarse: se puede viajar por tierras bárbaras y se puede sobrevivir a la muerte. Pero ni el hombre es completo en tierra extraña, ni lo es en la inmortalidad. Pensar filosóficamente, es pensarse uno a sí mismo, en la situación vital de su espacio y de su tiempo.

Estas categorías de origen, tiempo y espacio, están tanto más conexas entre sí cuanto que no tienen carácter formal puro. Son formas, porque la realidad misma es forma, no porque el griego las conciba como independientes de la materialidad de lo pensado. Para el griego —hasta Leucipo, por lo menos— espacio es materia, y materia es ser. El tiempo es, para Anaximandro,[17] juez y ordenador, que repara la injusticia del exceso en las cosas que advienen y devienen. Lo cual vale tanto como decir que el tiempo no es distinto de lo que en él ocurre, o sea el cambio. Finalmente, el empleo de la noción de origen como categoría de causalidad, excluye la posibilidad de interpretarla en un sentido formal puro. Todavía hoy, fuera del campo de la ciencia y de la especulación, propendemos a considerar el origen de las cosas como su causa; está más o menos difusa la noción de que la causa es siempre un antecedente. Pero no todo antecedente es el antecedente original, el primario, o sea la ἀρχή: aquél que da razón de la cosa. Dar razón de la cosa, para esos griegos, era dar razón de su origen: atribuirle o imputarle a algo la génesis de las cosas. Y esta idea de atribución o imputación se halla presente en el sentido que tiene el término empleado por los griegos para decir causa: αἰτία. Primariamente, αἰτία es causa en el sentido más judicial de la palabra: en el sentido de acusación. Explicar una cosa —"lo que es"— es indicar su origen. A algo le es imputable el origen de las cosas, y este algo es su αἰτία o su causa. Todavía hoy decimos el culpable, refiriéndonos al causante, e inversamente. Y no deja de ser notable esa asociación de significaciones judiciales con las dos categorías de tiempo y causalidad. La causalidad es imputación, por la que algo es referido a su origen; el tiempo es juez, cuya función pondera, arbitra y regula. La idea de orden anda implícita en todo

[17] En TEOFRASTO, *Físicos*, frag. 2.

este juego de metáforas. Mediante ellas, el pensamiento griego expresa, de una manera todavía un poco mítica, su sentido del orden y ese otro sentido que ya no es privativamente griego, sino universal, de que la concordancia del pensar y la realidad, en qué consiste el saber, se produce solamente por una concordancia entre las formas del uno y la otra: conocer es organizar al mundo en formas.

Así como el número no se ha desprendido todavía de la realidad, tampoco el tiempo ha llegado a concebirse como una pura continuidad homogénea y neutra. Número y tiempo —lo mismo que espacio y causa— son algo real, y no abstracto; concreto, y no puramente formal. La forma no se distingue del contenido; es tan real, que constituye el modo mismo de ser de la realidad. Tan real como la "forma" platónica, o εἶδος, a la que llamamos idea de una manera perniciosamente equívoca. Para el griego de esa época —para Anaximandro concretamente— el tiempo no es un recipiente que reciba como una horma o forma un contenido de acontecimientos. El suceder de las cosas, patente a la experiencia inmediata, se hace comprensible porque acontece, no como un simple suceder indiferente, sino según unas formas que son al mismo tiempo normas. Este tiempo está, pues, mucho más próximo a la temporalidad psicológica que al tiempo de la ciencia humana.[18] Y es natural que la idea de norma —regularidad y constancia en el suceder de las cosas— en este uso, derive del sentido judicial y político que la palabra tiene originariamente. Las formas del tiempo son las normas que rigen el acontecer de las cosas, y las que permiten llamarle orden o cosmos al conjunto de estas cosas. De un modo análogo, la noma o ley jurídica y política regula el acontecer humano. Sólo que en el mundo, en el de las cosas, a diferencia del humano, la forma del suceder, la norma que lo rige, es intrínseca, constitucional, y por tanto inalterable.

Aparte de la significación que el tiempo ha tenido en la cosmogonía, ya antes de la filosofía encontramos testimonios que confirman esta idea de que, para el griego, no es una forma en el sentido formal del término, puesto que él mismo tiene formas. El tiempo no se concibe sin medidas, que son el "ritmo" y los "ciclos" de las cosas. Arquíloco nos habla del ritmo de lo humano;[19] Herodoto, de los ciclos de las cosas humanas, entendiendo por ello las alternativas de la fortuna.[20] Las formas del tiempo son aquí una medida de lo humano; entre ellas y la realidad que constituye la vida humana, no hay

---

[18] Véase mi *Psicología de las Situaciones Vitales*, cap. I.

[19] Frag. 67a (DIEHL).

[20] En I 5, I 207, etc. Cf. JAEGER, *Paideia* I, trad. cit., págs. 144 y sigs.

distinción: explicar lo humano es decir que está sometido a ciclos y ritmos temporales. [21]

De igual modo en el plano de la naturaleza. El tiempo justiciero de Anaximandro no difiere en su sentido de los ciclos y los ritmos de lo humano. La alternancia de períodos de buena y mala fortuna, de dicha y desventura, encuentra su correspondencia en el sucesivo advenimiento y desaparición de las cosas. De hecho, éstas se presentan también agrupadas por oposición, y es precisamente el tiempo, en una forma cíclica también, el que regula y compensa la acción de los contrarios. [22]

La partición de las cosas en grupos de contrarios es resultado de la primaria experiencia que hace el hombre de la sucesión del día y la noche, de las estaciones, de la lluvia y la sequía, el calor y el frío, etc. La incesante fugacidad de todo parece contenerse en los módulos mismos del cambio, en sus regulares alternancias, de las que el espíritu humano hace presa para no desvanecerse enteramente en una fluidez sin límites ni formas. Estas vagas nociones cristalizan por primera vez en el lenguaje del mito, de la cosmogonía, y en el saber humano de la poesía lírica. Este nuevo enfoque del mundo y de la vida que es la filosofía, no crea por ahora problemas nuevos, ni inventa nuevos términos, sino que recoge, en el punto donde las encuentra, nociones y palabras que tienen ya una tradición. La filosofía no hubiera podido nacer como tal, con sus caracteres propios, si en el ambiente de su primera aparición no hubiesen sido vigentes con validez de sentido para la comunidad, un cierto repertorio de palabras, las mismas que el filósofo adopta y transforma en categorías, deslizando el sentido original de los términos en la medida que elabora nuevas concepciones.

Esto es lo que ocurre con la palabra φύσις, que es la primera categoría filosófica formada por el pensamiento griego. Originalmente, significa aquello de que algo está hecho; su materia, podríamos decir, si con ello no cometiéramos un peligroso anacronismo. La idea de materia, en efecto, no ha sido pensada todavía, pues su determinación implica distinguir la materia de lo que no es materia, y esta distinción precisamente es la que no ha sido formulada: el pensamiento se ocupa de "lo que es", de todas las cosas, y éstas son, por ahora, lo que *luego* se llamará materia. El problema era, entonces, determinar qué era aquello de que todas las cosas estaban hechas, es decir la φύσις de todo lo que es: la naturaleza o substancia primordial y fundamental. El supuesto radical de esta especulación era el afán humano, y muy particularmente helénico, de encontrar el principio de unidad de lo diverso; de for-

[21] Véase, más adelante, HERÁCLITO.

[22] Véanse las citas y referencias en BURNET, *Early Gr. Phil.*, § 13.

mular la idea de un algo a lo que pudiese referirse todo, primero por el origen —con lo cual se unificaría y racionalizaría el cambio de las cosas—, y segundo por su substancia o modo de ser— con lo cual se explicaría el estado actual de cada una. Pero ahora lo importante es notar que con el solo empleo de la palabra φύσις se expresa ya ese afán; en ella sola se contiene ya el supuesto de que el principio de unidad existe, aún antes de que el problema haya sido investigado: antes de que la φύσις misma haya sido definida como agua, ἄπειρον, aire, etc. En esto consiste su función categorial.

Esta nueva formación suya disloca la significación primitiva del término, y lo propio ocurre con los términos agua, aire, tierra, fuego, a medida que progresa el pensamiento "físico". El sentido humano que tiene la dislocación, es la de una ruptura de la cohesión interna de la comunidad: unos hombres quedan fuera y otros dentro del área de significación del nuevo término; o mejor dicho, del área de validez de su nueva significación. Pero esta ruptura no es decisiva, ni los límites de esta área son infranqueables. De su sentido primitivo, algo perdura en el nuevo que adquiere la palabra. Esta necesita ser explicada, pero puede ser comprendida. La coincidencia parcial o fundamental de sentido entre la palabra vieja y la nueva acepción metafórica con que se emplea en filosofía, es la que mantiene firme el vínculo de comunidad entre quienes conocen y quienes ignoran lo que se quiere expresar con la nueva metáfora.

La aparente ruptura de la comunidad, producida por el esoterismo de los términos, es solamente el primer efecto de la constitución de un nuevo círculo, en el interior del otro círculo más amplio de la comunidad de lengua. Los límites de este círculo más amplio es difícil fijarlos en cada momento, de un modo concreto y preciso. Pero es fácil ver que en su interior, dentro de ese círculo griego que llamamos ecumene, y dentro de cualquier otro, se constituyen siempre círculos mán angostos y particularizados, superpuestos a veces unos a otros, cuyas áreas cubren zonas complejas y desiguales, en lo que atañe a los individuos que se hallan incluídos en ellas. Lo que agrupa a estos individuos, lo que constituye con ellos una comunidad particular y distinta en el seno de su comunidad total, es la unidad de su forma de vida, que se determina por la común vigencia de valores y significaciones expresadas en el lenguaje. Un individuo puede ser el origen y el centro de alguno de estos círculos, mediante su acción creadora. Esta misma acción, sin embargo, constituye ya una relación vital que lo pone en situación de comunidad y comunicación con los demás. Toda creación es una función comunicativa o expresiva. Toda expresión es algo con sentido. Dar sentidos nuevos, o captarlos y adoptarlos, es precisamente la forma de vivir su vida el hombre. El nexo vital que man-

tiene esta relación de sentido supraindividual es. a veces de índole primaria: la necesidad, el interés; otras veces es el afán de poder, otras deriva de la comunidad de sangre, de religión, de clase social, o de partido político. Todas ellas han aparecido ya en Grecia, y son presentes cuando nace la filosofía. La nueva comunidad que ésta crea se mantiene en conexión por el vínculo de la verdad. Este es un nuevo valor de vinculación vital entre los hombres. Su primera aparición en el proceso histórico ha consistido en darle al lenguaje un sentido y misión; una función que no corresponde a las que la palabra ejerce en ningún otro círculo de comunidad humana.

4

AL HACER HISTORIA DE LA FILOSOFÍA, el mayor contrasentido en que pueda incurrirse consiste en estudiar a cada autor con total independencia de sus predecesores y siguientes, y sin referencia alguna a los caracteres de su época. Este procedimiento, que apenas podría llamarse un método, es empleado todavía en la mayor parte de las obras de más fácil acceso a los estudiantes. De la historia, sin embargo, no queda en ellos sino el orden cronológico en que aparecen reseñados los sucesivos pensadores que ha ofrecido el transcurso del tiempo. Aparte de éste, la historia de las ideas ofrece dos métodos distintos de exposición: uno que podría llamarse horizontal, y que consiste en mostrar el encadenamiento de las ideas en un proceso de evolución que tiene su lógica interna; el otro, que sería el vertical, consiste en referir esas ideas a las condiciones de la situación histórica, y aún personal, en que fueron pensadas. Ambos son válidos, y ambos incompletos. La validez del primero se funda en la auténtica historicidad del proceso que encadena unas ideas a otras, no sólo por simple sucesión, sino por requerimientos internos de las mismas ideas, cuya aparición y vigencia condiciona y limita las posibilidades del pensamiento en una fase histórica posterior. Pero es incompleto en el mismo sentido en que lo es, en música, el "papel" correspondiente a un instrumento aislado, respecto del conjunto sinfónico al que su parte pertenece. La notación "horizontal" de su parte, aunque ésta constituya una melodía completa y suficiente en sí misma, no podrá ser comprendida si no se integra en su función concertante, armónica, la cual aparece a la lectura "vertical" de la partitura completa. Por otro lado, si la partitura se lee verticalmente nada más, esta lectura ofrecerá un conjunto armónico en cada compás; pero cada uno de éstos carecerá de sentido si no es en relación con los anteriores y siguientes. Así, el método de exposición histórica "vertical" debe su validez al hecho de la conexión armónica entre las ideas y el complejo de condiciones vitales en que ellas

se producen. Pero esta integración histórica, con ser indispensable, constituye tan sólo el primer paso para que, después, se muestre de qué modo estas formas integrales de vida que llamamos situaciones históricas, se desintegran en parte, y transmiten a las épocas siguientes algunos de sus caracteres y elementos, los cuales se articulan con elementos nuevos, y originan con ellos nuevas unidades situacionales. Pues, en efecto, la lógica interna que puede descubrirse en el desenvolvimiento histórico de las ideas, ni es independiente ni puede concebirse aisladamente de esa otra "lógica" que parece también regir la evolución de las grandes situaciones históricas. El error pudo consistir en que se concibiera aquella lógica de las puras ideas como algo específico de ellas, y conexo por tanto con lo que llamamos lógica pura y simple. A esta concepción se une, por el extremo opuesto, la posición de quienes negarían toda lógica al proceso histórico, tal vez porque la palabra no pueda sustraerse nunca al sentido que tiene, y que les parece exclusivo, cuando la empleamos para designar la teoría y técnica formales de los pensamientos. Hay una lógica histórica; y no sólo porque el acontecer humano se produce a través de unas formas de vida, que son las situaciones vitales colectivas, perfectamente inteligibles, y de las que cabe hacer teoría; sino que, además, esta lógica histórica alcanza y rige la evolución de las ideas mismas, de modo igual a como rige la de las instituciones políticas, religiosas, sociales, el arte, la literatura, la guerra, y todas las otras expresiones y creaciones del espíritu del hombre —o de su desespiritualización. Y ello es así, porque las ideas mismas, en cada situación histórica, mantienen una íntima conexión de sentido con todas aquellas manifestaciones. Sin esta integración total y dinámica, que revela las formas de la vida, las leyes históricas de su creación, y la lógica —histórica también— de su evolución, esta evolución no puede comprenderse ni narrarse. La historia de las instituciones no puede hacerse sin referirlas a las ideas que las inspiraron, ni la de éstas es completa sin aludir siquiera a las formas de vida de donde ellas tomaron la suya, creando a su vez con ello nuevas formas.

Por lo que a nuestro tema se refiere, es patente que, por ejemplo, el movimiento llamado de la sofística no se explica sin los antecedentes "puramente" filosóficos de Heráclito y Parménides, pero tampoco sin la situación política creada por la democracia. Lo cual permite ver que ni los antecedentes intelectuales son "puramente" intelectuales, ni son puramente políticas las condiciones de vida creadas por la forma democrática de estado. Ahora bien: siendo las ideas creación del hombre individual, pero estando ellas en la conexión de sentido que hemos visto con el conjunto de instituciones, formas de vida y condiciones históricas colectivas, es patente que el estudio histórico de las ideas, si se lleva con el método adecuado, tiene que revelarnos finalmente, y

de un modo necesario, la situación vital del hombre mismo, la humana condición, en tanto que también ella es histórica. Si así no fuera, podría aquí prescindirse enteramente de la filosofía "física", o de gran parte de ella; la otra parte, la representada por aquellas ideas que tuvieran una directa referencia al hombre, aparecería en todo caso desconectada del conjunto de aquel gran proceso de pensamiento, y constituída por elementos no menos inconexos entre sí.

El interés antropológico de la cosmología griega, hasta el mismo siglo V, puede decirse que consiste en esto: al ofrecer una concepción racional del universo, el hombre se sitúa, implícita o explícitamente, en un lugar de este universo, que antes no había ocupado nunca. No es sólo que, al enfrentarse al mundo con su razón, resulte de ello una nueva forma de relación vital, que a su vez altera el modo de ser del hombre. Es que, además, este modo de ser, a partir de entonces, se alterará todas las veces que se cambie la teoría de las cosas vigente para él. No sólo empieza una nueva forma de vida para el hombre que se sitúa ante las cosas adoptando un enfoque racional; sino que la perspectiva que se alcanza desde esa posición, por no ser uniforme o permanente, implica una renovación sucesiva del lugar que el hombre se atribuye a sí mismo entre las cosas. Pero, precisamente, este puesto del hombre en el cosmos, las realidades con las que entra en relación vital, y los modos de esta relación, son lo que permite determinar un tipo histórico de humanidad, la idea que el hombre se forma de sí mismo y lo que *es* en cada época.

La madurez del saber humano de un Arquíloco y un Solón, y la gravedad segura o el humor con que describen los más finos matices psicológicos, contrastan vivamente con la rudimentaria pobreza del lenguage que tienen a su alcance, en el siglo siguiente, los primeros que se ponen a pensar el universo. Y es que el hombre no recorre uniformemente, ni puede iniciar al mismo tiempo, todos los diversos caminos de posibilidades vitales que encierra su ser; o mejor se diría: que constituyen el fondo de su ser mismo. La humanidad griega ha debido madurarse a sí misma, hasta llegar a la sazón que revelan las formas expresivas y de organización política que crea en el siglo VII, antes de poder iniciar la escabrosa marcha hacia una comprensión general y racional del mundo, para la cual dispone al principio de una impedimenta tan sumaria, que a veces tiene que emplear materiales prestados a la fantasía mítica. Sin embargo, los vestigios míticos que aparecen en la cosmología milesia, han perdido su significación al incorporarse a la obra de filosofía. Es cierto que le dan a esa cosmología su peculiar carácter primitivo, y que hacen el efecto de aditamentos, de los cuales echa mano el filósofo cuando parece que pierda aliento la fuerza constructora de su razón. Pero al mismo tiempo, esos elemen-

tos, aunque heterogéneos, resultan tan congruentes cuando la obra se examina en su conjunto, y están en una conexión tan íntima con ciertas intuiciones geniales que la ciencia moderna ha confirmado, que más bien son reveladores de la audacia de aquellos filósofos, superior sin duda a la de los grandes constructores de sistemas del período clásico, los cuales dispusieron de un instrumental de conceptos más elaborado y profuso.

Pero, aunque exista esta inferioridad en lo que podría llamarse el estilo de pensar cosmológico, respecto del estilo que se manifiesta en la prosa de la ley y en la poesía de Arquíloco, de Tirteo y de Solón, la "física" milesia representa un progreso y, por tanto, una superioridad, respecto del pensamiento anterior. Este progreso se da en el plano de la formación humana, no en el de las ideas. El hombre que empieza a filosofar sobre el cosmos abre un camino al que ha renunciado el hombre anterior, o que le fué vedado; por lo menos a ese hombre un poco escéptico, desengañado, y al mismo tiempo conformado, de la Jonia durante el siglo VII. La convicción de que el mundo y la vida de los hombres están regidos por algo así como una ley, a la que se llama destino, y que es la más inexorable de las leyes, es una convicción arraigada en esa época. Lo que distingue al destino de la ley, no es la fuerza mayor que el uno tenga sobre la otra. Si la idea de una ley cósmica, en su auténtico sentido, no ha sido pensada todavía, es porque ese destino se concibe como arbitrario. A él se le imputa todo lo que parecería azaroso, y que aparece así como algo tan necesario e inevitable como todo lo demás que ocurre en el mundo; pero a la vez como algo imprevisible, irregular y arbitrario. Y en esto precisamente se basan la renuncia y la conformidad del hombre que así piensa. Pues ésta resulta para él la única actitud posible ante un mundo regido por fuerzas supremas, pero indeterminables en su función concreta. Lo indeterminable, lo irregular e imprevisible, no podría resultar todavía un escándalo para esa razón, naciente entonces, como lo han sido siempre para la razón, desde entonces, en cualquier tiempo. Lo irregular es justamente lo irracional. Pero la razón naciente se vedó a sí misma, en su propio nacimiento, una de sus vías de expansión. El hombre se conformó a saber que no podía saber más, y volvió la atención de su mirada hacia la vida y hacia sí mismo. Lo que representa entonces, históricamente, y en cuanto a la formación del hombre, la "física" milesia, es la actitud contraria: la inconformidad de la razón. La razón se siente suficiente para abarcar al mundo en su mirada y explicarlo por su principio, íntegra y armoniosamente. Por esto, al mismo tiempo que abandona al hombre como tema, y por la misma razón, adopta una actitud laica. Explicar el mundo racionalmente, sólo puede lograrse reduciendo a razón todo lo irracional que hay en los hechos que se reputan irregulares,

anómalos, imprevisibles, o sea inexplicables. En definitiva, implica reducir la potencia religiosa del destino a la noción racional de ley. Con esto nace la ciencia.

El hombre se ha dado a sí mismo la ley. Ahora trata de descubrir la ley del cosmos —aunque no lo diga él en estos términos. Pero no ha llegado el momento todavía en que pueda formular la ley humana; no la temporal e inestable que rige la convivencia política con el sentido de un deber, sino la que explica y determina la naturaleza o condición del hombre. Esto va a requerir mucha mayor experiencia de pensamiento, porque también es muy mayor el caudal de "irregularidades" que presenta el ser del hombre, comparado con las otras realidades cósmicas. Lo que hacen, entretanto, los cosmólogos, hasta donde podemos saber, es no ocuparse directamente del hombre, o subsumirlo indiferentemente en la misma concepción que abarca a las cosas naturales. Y así resulta que, si bien la visión filosófica, o ἱστορίη, abre unas nuevas posibilidades vitales —y de ello son conscientes desde el principio los filósofos—, cierra también otras. No hay ganancia que no se pague con una renuncia. La aparición de la ciencia cambia la genealogía del hombre, y por tanto la idea que él se forma de sí mismo. Entre la idea del hombre formada por la ciencia y la idea tradicional, media la distancia de cualidad y de esencia que se interpone entre un ser emparentado con los dioses y el descendiente evolucionado de los peces, de que nos habla Anaximandro.[23] Pero esta especie de degradación que se inflige a sí mismo el hombre por la filosofía, se compensa inmediatamente, de una manera sutil al principio, y manifiesta y rotunda después, en la sofística. Cuando el griego se sentía sometido al inescrutable designio de los dioses, se creía al mismo tiempo vinculado a ellos, en cierto modo, por su misma sumisión. La razón le sirvió entonces para aceptar esta situación de dependencia, y acomodarse pesimísticamente a ella. Pero cuando esta misma razón suya le hace ver que su vida y su ser no dependen de designios divinos arbitrarios, sino de la ley u orden general del universo, la ruptura de su vínculo con lo divino, y la degradación de ser considerado como descendiente de un pez, se compensan con la suficiencia de la razón, en la cual se funda un nuevo optimismo. Destronado de su filiación divina, el hombre recupera una dignidad nueva, que le parece mayor aún. De este mundo, que su razón alcanza al fin a comprender, el hombre se instala para siempre en la presidencia. La amplitud vital de su ser se contrae al suprimir la relación divina. Pero tal parece que el hombre "no se halle" a sí mismo perdido entre las cosas, como una más entre ellas. Aquella contracción se remedia con la expansión que representa el presidirlas y dominarlas. Las cosas son

[23] En HIPÓLITO, *Refut.*, I 6.

razón, orden o cosmos, pero no hay más razón que la humana que pueda conocerlas y "dar razón" de su unidad y su orden eternos. Una vez que se ha dicho que "este mundo... no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres", [24] no puede pasarse mucho tiempo sin que se diga que el hombre "es la medida —o razón— de todas las cosas". [25] Cuando pierde a Dios, el hombre tiende a convertirse en Dios. El ateísmo, que anula la esperanza de inmortalidad, y produce por lo mismo, cuando es radical y consecuente, una actitud de humildad en quien lo piensa y se siente unido al destino de la muerte que nivela las más pequeñas cosas de este mundo con las más grandes, este ateísmo encubre siempre, sin embargo, un fondo de suficiencia, que es la forma laica del endiosamiento. El hombre satisface su afán de proximidad a Dios mediante el *entusiasmo*, que es la experiencia mística de participación en él o de comunión, o mediante esta otra forma más sutil y capciosa de *entusiasmo*, que consiste en hacerse a sí mismo el Dios de todas las cosas, "de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son", por el solo hecho de pensarlas y de liberarse, por este pensamiento, de la necesidad con que la ley rige uniformemente su existencia y la nuestra propia.

Lo que en la vida especulativa es la suficiencia de la razón, en la vida práctica es el afán de dominio. Cuando su razón le descubre al hombre, como a Anaximandro, la humildad de nuestro origen, esta humildad y la suficiencia pueden coexistir en su ánimo. De hecho, ambas se dan juntas en la vida del sabio, pues conocer las cosas "empeñosamente, viendo en cada una lo que en ella hay de manifiesto", como exigía Empédocles, [26] es algo que a un tiempo nos acerca a ellas, por la comunidad de nuestro destino natural, y nos eleva por encima de su nivel. En cambio, en quien la ruptura del nexo vital con Dios no se matiza y compensa con la humildad del saber, resta nada más la suficiencia imperiosa, que se traduce en dominio de las cosas —y de los demás hombres. En unos y otros, en el sabio y en el hombre de poder, se altera la relación vital con las cosas en cuanto desaparece del plano general de sus relaciones esa dirección que conduce a la divinidad y a la inmortalidad. En ambos —y en todo hombre siempre— encontramos el afán de poder, más o menos enmascarado y sublimado. Pero el saber es una forma más inocua del poder, aunque tal vez más honda.

En todo caso, hallamos aquí la primera forma inmanente de vida que se da en la historia de nuestro mundo occidental. La filosofía tendrá que sufrir una gran crisis, y esperar a superarla en Platón, para que pueda, con sus

[24] HERÁCLITO, frag. 20 (BYWATER).

[25] PROTÁGORAS, *apud* PLATÓN, *Teeteto*, 152a.

[26] Frag. 4 (Diels).

medios propios, restaurar la trascendencia. Pero al principio, la situación vital de inmanencia parece ser acogida con la alegría de una novedad decisiva y el optimismo de una liberación. Así Jenófanes se burla de la imaginación antropomórfica de sus antepasados —y de sus mismos contemporáneos—, quienes creen que los dioses "son engendrados como ellos, y como ellos llevan vestidos y tienen voz y forma".[27] Pero así piensan los mortales (es decir, aquellos que no se han "liberado" todavía de su afán de trascendencia). "Los etíopes hacen a sus dioses de piel negra y nariz chata; los tracios dicen que los suyos tienen azules los ojos y rojo el pelo". Y si los bueyes y los caballos pudieran pintar o esculpir como los hombres, representarían a sus dioses como bueyes y como caballos.[28]

Al pasar de una forma de vida fundada en un principio trascendente, a una forma con principios inmanentes ¿quién o qué cosa substituye a Dios en la existencia humana? De una parte la razón, como hemos visto, apoyada en sí misma "suficientemente". Pero la razón misma no pasa desde luego a ser el principio de las cosas. Sea cual fuese este principio, la razón u otro cualquiera, él es lo que anda buscando la filosofía para explicar a las cosas "por sí mismas". La inmanencia del principio substituye a la trascendencia de Dios en la concepción del mundo, y en la vida humana al mismo tiempo.

5

Este principio puede ser, y es sucesivamente, el agua, el infinito o "lo indeterminado", el aire, el fuego. Lo que hay de común en todos ellos es que, precisamente, cada uno es considerado como "lo común" a todas las cosas, lo que hace de ellas una comunidad ordenada —como la polis—, o sea un cosmos. Para Tales "el agua es el principio de todas las cosas".[29] En el sentido del origen, y en el sentido también de la materia, el principio de las cosas, según Anaximandro, no es nada que se encuentre en ellas, sino algo de donde provienen y a donde finalmente recurren. El ἄπειρον es infinito e indeterminado.[30] La finitud y la determinación son caracteres de las cosas y del mundo. Su individualidad, las cosas la consiguen al despren-

[27] Frag. 14 (Diels).

[28] Frags. 16 y 15 (Diels).

[29] En ARISTÓTELES, *Metafísica*, A 3, 983b 21. Aristóteles dice ἀρχή, empleando anacrónicamente su propia terminología. Por principio hay que entender aquí substancia, en el sentido de materia primordial o fundamental: φύσις.

[30] BURNET (*op. cit.*, pág. 17) se inclina a considerar el ἄπειρον como lo espacialmente infinito; otros autores, en cambio, como lo cualitativamente indeterminado. No

derse de lo indeterminado. Pero en el mundo de la diversidad, en este mundo, hay oposición y lucha, aunque no desorden: la oposición misma es ya un ordenamiento dentro de la lucha. Lo frío se opone a lo cálido, lo húmedo a lo seco. El exceso de uno cualquiera sobre su contrario está regulado y compensado por el principio inmanente del tiempo: las cosas reparan y se pagan unas a otras la injusticia —ἀδικία—de su exceso "de acuerdo con la ordenación del tiempo".[31] El cambio, el movimiento incesante, el eterno discurrir de todas las cosas, no se presenta entonces como algo irracional, sin etapas, sin contorno y sin medidas. Dentro del mundo, el día y la noche, las estaciones del año, la lluvia y la sequía, el calor y el frío, se suceden con regularidad. El tiempo es una "forma" del mundo. Fuera de éste, el movimiento eterno del ἄπειρον parece tan indeterminado como su substancia misma. En fin, Anaximenes nos propone el aire como substancia principal; invisible a nuestros ojos cuando es parejo, deviene visible por el calor y el frío, la humedad y el movimiento. El aire es infinito y eternamente móvil, como el ἄπειρον; la diversidad substancial de las cosas proviene de su rarefacción y condensación. Con ello, nos alejamos de la idea de un principio neutro e indeterminado, que fué la de Anaximandro, y volvemos a la de un principio cualitativamente determinado; sin embargo, compensa este retroceso

hay dificultad alguna, ni en las fuentes ni en la interpretación de las ideas, para que se considere ambas cosas a la vez. Que se trata de un cuerpo, lo da por consabido Aristóteles, en *Física*, Γ 4, 203a 16; por lo demás, la noción de un ente incorpóreo no ha sido aún pensada por la filosofía: cuerpo y ser son una misma cosa para los físicos, hasta Leucipo. Siendo así, si este cuerpo fuera indeterminado cualitativamente, no se distinguiría del mundo de las cosas que de él toma su origen, a pesar de que éste es finito y el ἄπειρον es, evidentemente, ilimitado.

31 En TEOFRASTO, *Físicos*, frag. 2. Que la ἀδικία de las cosas consistiera para Anaximandro en el hecho de ser determinadas e individuales (idea de una "culpa" inherente al ente mismo en cuanto tal), es una interpretación errónea; primero, por ser ajena a la índole del pensamiento griego, y segundo, porque se fundó en la omisión de la palabra ἀλλήλοις (unos a otros) en el manuscrito aldino de Simplicio, la cual aparece en todos los demás manuscritos. Véase BURNET, *op. cit.*, § 14; cf. JAEGER, *Paideia*, I, trad. cit., págs. 180 y sigs. RHODE, en su *Psyché*, IX 2, se apoya todavía en ese error para afirmar que las concepciones que personifican, al moralizarlos, los fenómenos naturales, han pasado de las fantasías semifilosóficas de los místicos a la filosofía "junto con la tendencia quietista de donde proceden". Inútil es decir que la física milesia no ofrece testimonio alguno de tendencias quietistas. La ἱστορία de los jonios, como actitud vital, no tiene nada que ver siquiera con la idea pitagórica de la filosofía como forma de vida y camino de purificación y salvación. Esta cosmología milesia nace en un suelo ya secularizado durante el siglo VII; del mito toma a veces las palabras, pero no adopta nunca la actitud religiosa. Todo lo contrario. El "espíritu" milesio lo representa fielmente Jenófanes, el cual, si bien no aportó ninguna idea valiosa a la escuela, sirve

la ganancia que va implícita en la hipótesis del aire, a saber: la teoría de la rarefacción y condensación, con la cual obtenemos por primera vez una explicación causal de las cosas por medio de un principio auténticamente físico.[32]

Como resultado de su περὶ φύσεως ἱστορίη, o investigación de la naturaleza de las cosas, la filosofía milesia nos ofrece la imagen de un mundo sin azar. Todo en él es destino —en el sentido nuestro de la palabra, no en el que tiene en la religión antigua—; es decir, todo queda sometido a la necesidad. Inclusive el hombre. El alma, que en la corriente órfico-pitagórica era un elemento divino en el hombre, la garantía de su esperanza de inmortalidad y de su afán de liberarse del ciclo de la necesidad, es en Anaximenes el aire mismo que circunda todas las demás cosas del mundo.[33] Pero, aunque se conciba este mundo como necesidad, el hombre adquiere en él, por el hecho sólo de pensarlo, y de un modo implícito y sutil, una posición central y dominante, y por ello paradójicamente excepcional y liberadora.

Al concebir al mundo como necesidad, el griego cumple con un imperativo que no es sólo ideológico, sino también vital. Pues la necesidad es razón y es orden. El punto de que se parte es la diversidad y el cambio; el punto a que se aspira llegar es la unidad y la fijeza. Pues la diversidad y el cambio son irracionales, son arbitrariedad y desorden. El principio de unidad introduce el orden en lo diverso; la forma del cambio, su regularidad y constancia, son su elemento ordenador y racional. El cambio deja de ser angustiosamente indeterminable en cuanto se acomoda a normas inmanentes de fijeza. Más adelante, con Parménides, se llegará a la fijeza radical: la concepción del ser como esencialmente inalterable e inmóvil. De esta situación límite del pensamiento, sólo podrá salirse reanudando el camino encontrado ya por los milesios: buscándole al cambio nuevas formas de fijeza y de constancia. Y esto es lo que hará la física en su segunda etapa, después de Parménides; y es lo que harán Platón y Aristóteles, y la ciencia toda en cualquier tiempo.

Esta necesidad "orgánica", de imponerle o buscarle formas a la variedad y al cambio, se manifiesta en el plano especulativo de un modo análogo al que produce, en el plano de la convivencia humana, la creación de formas políticas en las que se encuadra, también como en un marco de orden racio-

en cambio para establecer, en este punto, el enlace entre ella y el "espíritu" jonio antecedente, representado por Arquíloco. Este acepta *irreligiosamente* la idea de la muerte y del gobierno divino de la vida; con análoga irreligiosidad, Jenófanes niega la idea misma de los dioses y de su gobierno. Los físicos, por su parte, substituyen esta idea del orden divino con la idea de la φύσις. En ellos, la irreligiosidad no es menos patente por no ser expresa: es un antecedente vital necesario de aquella substitución.

[32] Véase TEOFRASTO, *Físicos*, frag. 2, e HIPÓLITO, *Refut*, I 7.

[33] En HIPÓLITO, *loc. cit.*

nal, la primaria arbitrariedad y diversidad de las tendencias. Y aún en otros planos de la vida se encuentra igual correspondencia. El rostro humano es la expresión más inmediata y fácilmente accesible de la individualidad. Pero el griego de esta época halla la manera de borrar toda expresión individual en el rostro de sus figuras escultóricas. En ellas se representa "lo común", que es forma o εἶδος, o sea también idea: lo ideal substituye y subsume a lo individual. Y en la consideración del individuo humano concreto, el griego aprende a introducir siempre una referencia genérica o colectiva. Detrás del nombre personal de cada uno, se pone el nombre de su ciudad natal, que lo refiere a una unidad colectiva superior, sin la cual ni su misma individualidad puede quedar completamente definida y diferenciada. Identificar un individuo, o sea, literalmente, conocerlo como idéntico a sí mismo y distinto de cualquier otro, es algo que no puede hacerse, paradójicamente, sino mediante referencias que incluyen al individuo en un grupo; así, los apellidos de nobleza, ciertos apellidos judíos, u otros gentiles que indican la profesión de quien primero los llevó, permiten distinguir al individuo que los lleva precisamente por la evocación de una familia patricia, un clan, u otra forma colectiva que aparece en la designación individual. Ya la misma naturaleza procede de este modo: los rasgos fisiognómicos, y hasta los hábitos expresivos del gesto, permiten siempre referir a cada uno a su progenie: raza o familia; y el habla individual, con sus peculiares timbres y tonos, lleva siempre además un acento que permite "identificar" a cada uno adscribiéndolo a una agrupación lingüística local. Lo cual quiere decir, en definitiva, que las relaciones vitales son constitutivas de la misma individualidad, la cual, por tanto, más bien se afirma que se debilita por su pertenencia a un orden de comunidades.

No puede decirse que el griego de este tiempo fuera consciente de estos hechos, en estos mismos términos, pues entonces los hubiera elevado a teoría. Pero sí puede decirse que, en su teoría y en su práctica artística y política, se manifiesta como un sentimiento de lo que se llamaría "la comunidad de los seres", ya se trate de los hombres o de las cosas del mundo; y de que dar una razón del mundo debe consistir en explicar las formas de aquella comunidad.

Ocurre, sin embargo, que el mundo así pensado por la ciencia, ya no es el mundo mismo de la vida. El mundo de la ciencia es un mundo inhabitable. Lo es ya entonces, y lo será más enteramente en cuanto se desvincule de la filosofía y se organice sobre un sistema de categorías trascendentales, y no ontológicas, como las que rigen desde Grecia hasta que nace propiamente la ciencia, en los albores del mundo moderno. De cualquier modo que proce-

da y se organice, en Grecia o después, la ciencia toma como punto de partida o bien un principio unitario, que no se encuentra inmediatamente en la experiencia, o bien la experiencia misma, pero entonces también se aleja de ella en busca del principio. La física milesia procede según este último método. A pesar de lo rudimentario de sus instrumentos conceptuales, se aleja, buscando la realidad fundamental de las cosas, de lo que hasta entonces se venía considerando como tal, cuando se tenía una actitud que no tardará mucho en llamarse ingenua, por oposición a la actitud crítica y científica.

Es cierto que, así como el número pitagórico no se ha desprendido todavía de elementos cualitativos, y es tomado en sentido ontológico y no puramente matemático, tampoco la φύσις milesia es todavía el ser en cuanto tal, neutro y descualificado. Ni siquiera al ἄπειρον de Anaximandro, que representa la noción de algo casi totalmente extrasensible y sin determinación cualitativa, le es ajeno el predicado de corporeidad. Y sin embargo, al "mundo aparte" pitagórico, el mundo ultraterreno en que las almas completan los sucesivos círculos de su existencia y donde, al fin, las elegidas encuentran el hogar de su vida inmortal, a este mundo corresponde análogamente, en la física, la ideación de algo "aparte". Aún el agua y el aire, de Tales y Anaximenes, no son ya enteramente el agua que bebemos y el aire que respiramos: son "principios" de todas las demás cosas, de aquellas en que la mirada griega no percibía estas substancias —ni la nuestra tampoco. Además, agua y aire, como el *ápeiron*, no son solamente principios substanciales, sino también genéticos. La φύσις, en tanto que origen, es en cierto modo independiente de las cosas que se originan de ella o que se componen de ella; es decir, del mundo. La substancia primordial es eterna. Es importante que se note aquí, por leve o implícita que sea, esa tendencia a poner al ser fuera del tiempo, que encuentra su más radical formulación en Parménides. Y aunque la idea rigurosa del ser intemporal interrumpe la tradición milesia, y obliga a sus continuadores a tomar por el camino nuevo señalado por Parménides, debe decirse que éste no hace sino llevar a plenitud de revelación un pensamiento que se encuentra ya presente, aunque incipiente y velado, en la filosofía física de los propios milesios. Según este pensamiento, lo originado ofrece alguna suerte de diversidad respecto de lo originario, a pesar de que la *génesis* enlaza a lo uno con lo otro, y a pesar, sobre todo, de que la génesis misma determina un cierto parentesco substancial de las cosas con su generador. Esta ambigüedad, y el modo cómo se resuelva, son decisivas para la idea que el hombre forma de sí mismo y de su lugar en el cosmos. Cuanto más se acentúe la diversidad del principio respecto de lo originado, tanto más ajeno y distante resultará para el hombre,

y tanto más habrá de compartir con las cosas la sumisión al principio. Una vez producida la escisión de los dos mundos —el "mundo" del principio, que será pronto el del ser verdadero, y el mundo en que el hombre convive con las cosas— habrá de producirse en el ánimo de quienes piensan una grave perplejidad: pues, a pesar de todo, se descubre que el hombre es un ser que se encuentra entre dos mundos, viviendo en uno y alcanzando al otro por medio de su pensamiento.

La tarea de afianzar la conexión entre el mundo de lo Uno y el mundo de lo diverso, tendrá sus vicisitudes, pues resultará tanto más ardua cuanto mayor sea el rigor formal con que lo Uno haya sido concebido. Parménides, quien emplea por primera vez este rigor decisivo, abandona la dificultad complementaria, como un legado que habrán de heredar los nuevos "físicos" posteriores. Platón, en cambio, recoge él mismo el problema que han dejado planteado sus diálogos de madurez, y se empeña en resolverlo durante la segunda mitad de su existencia. Pero, como el hombre no renuncia al ser, una vez que lo ha pensado, en la medida que este ser se distinga de la apariencia se acentuará también la escisión interna del hombre mismo. A la proyección del ser y la verdad fuera de *este* mundo, corresponderá con igual fuerza la afirmación de la dualidad esencial del hombre. Su mortalidad, su temporalidad, el carácter efímero y fugaz de su vida y de sus obras, que lo unen al destino cambiante de las cosas, encontrarán una vía de remisión y salvación en el acceso del pensamiento a la verdad y al ser, aunque ello implique, como en el *Fedón*, no sólo una disciplina del pensamiento mismo, sino una radical ascesis de la vida.

Entonces, se ve claro que el dualismo de Platón no resulta solamente de una influencia pitagórica, sino de la situación creada por una tradición de pensamiento ontológico que se remonta, en sus fuentes más ocultas y remotas, hasta la filosofía "física", o sea metafísica, de los milesios.

6

EL MUNDO APARTE DE LA CIENCIA, antes de que produzca la escisión interna del hombre, como una consecuencia inevitable en el desarrollo de las ideas mismas, produce otros efectos más externos de escisión, puramente sociales, por los cuales es el propio filósofo, como figura singular, quien se desprende del resto de la comunidad y adquiere conciencia de su situación excepcional. De esta singularidad, también los demás son conscientes, aunque sólo la descubren en sus manifestaciones más derivadas y banales. La vida de meditación se traduce externamente en una *distracción* de las cosas más cercanas, y una

indiferencia respecto de la vida en su sentido más inmediato. El mundo antiguo empezó a recordar o fabricar anécdotas, unas burlescas, otras apologéticas, referentes a la *distracción* del sabio, que no es sino la consecuencia externa de su interior abstracción; y desde los tiempos de Aristófanes hasta nuestros días, la sociedad no ha cesado de manifestar en ellas su compleja actitud frente al hecho insólito de unos hombres cuya vocación vital se realiza en una solitaria, audaz, extravagante y cavilosa dedicación a lo que está "más allá" del acceso común de los mortales.

Por su distracción misma, el filósofo suele prescindir de la opinión ajena sobre su persona, aunque a veces puede costarle cara. La singularidad efectiva de su vida, en lo que ella tiene de central para él y de más íntimo, encuentra sin embargo una expresión en el estilo, que no es sólo una forma de decir, sino algo que arraiga en los modos y formas mismos del pensar. Esto aparece, más típicamente que en ninguno, en Heráclito, en el cual culminan y hallan su plena expresión todos los afanes, medio formulados e incipientes todavía, del pensamiento milesio. Lo verdaderamente significativo del estilo de Heráclito no es, como creyeron los antiguos y sigue diciéndose en nuestros días, su oscuridad y su tono oracular. Lo σκοτεινόν es lo meramente accesorio de su estilo, lo que deriva de algo más profundo y significativo, a saber: su idea, que aparece reiteradamente en los fragmentos, de que estando la verdad y la realidad ocultas, al hombre común le es esencialmente imposible descubrirlas. "La naturaleza ama el ocultarse"; "De cuantos he oído las razones, nadie llega a tanto como a descubrir que lo sabio está apartado de todo".[34] La distinción entre el filósofo y el vulgo, en cuanto al saber se refiere, no depende de la mayor o menor aplicación, y de que el primero tenga su atención concentrada, y el vulgo la tenga dispersa. Es que la naturaleza misma de las cosas ha hecho que su realidad sea profunda, y no aparente y manifiesta. Entonces, el mundo de la realidad y de la "razón eternamente verdadera", es sólo excepcionalmente accesible. "La mucha ciencia no instruye la mente",[35] pues los hombres, "incapaces de comprender, se asemejan a los sordos";[36] la razón, según la cual todo acontece, "nacen incapaces de comprenderla antes de oírla y después de haberla oído".[37] No es, pues, únicamente la arrogancia aristocrática de un hombre con sangre real en sus venas, lo que le inspira a Heráclito ese desprecio por la masa, que "no se fija en aquello con que se encuentra, ni lo nota cuando se le llama la atención

[34] Frags. 10 y 8 (BYWATER); trad. esp. de J. Gaos, *op. cit.*

[35] Frag. 16.

[36] Frag. 3.

[37] Frag. 2.

sobre ello, aunque se imagine hacerlo";[38] es la idea bien arraigada en el *sistema, de que la masa* —en definitiva, el hombre—, vive en un mundo que *no es el de la realidad*; en la idea de que la realidad constituye un "mundo aparte". Y como no se halló todavía la idea resultante de ésta, de que a la dualidad de mundos corresponda en cada hombre una dualidad interna, el resultado consiste provisionalmente en dividir a los hombres de un modo colectivo, atribuyendo a unos la función contemplativa que para Platón es la peculiar del alma, y a otros esas funciones "sensitivas y vegetativas" de que nos hablará Aristóteles.

Otro lugar común infundado, o al menos un tanto desviado de su fundamento, que suele aparecer en los comentarios sobre Heráclito, consiste en el modo directo, riguroso y exclusivo con que se le contrapone a Parménides, como si la significación entera de su pensamiento se agotase en la simetría de esa contraposición. Heráclito sería *el* filósofo del devenir, Parménides el del ser. Pero Heráclito es también filósofo del ser. Lo mismo que sus predecesores, los milesios. Unos y otros tratan de explicar el ser —"lo que es"— dando una razón del cambio. A Heráclito, esta razón del cambio le parece ser la razón misma. Y a Parménides esta razón le hace suprimir el cambio, y así se queda con el ser inmóvil. Su pensamiento, por tanto, no está más contrapuesto al de Heráclito que al de los milesios —y al de cuantos toman el cambio como punto de partida. Dos filosofías no pueden oponerse la una a la otra, en una simetría de contradicción recíproca, sino en un plano ahistórico. Cuando se las considera históricamente, según el modo mismo en que se dieron, no aparece entre ellas esa oposición, sino una continuidad, por la que se descubre la marcha del pensamiento, necesariamente condicionada en cada nuevo paso de su avance, por los pasos que se dieron anteriormente. Así como decimos que las dos piernas con que andamos son "contrarias", y sin embargo nuestra marcha consiste en una serie de pasos, dados alternativamente por cada una de ellas, puede también decirse que el nuevo paso de Parménides, en la filosofía, es contrario al que diera Heráclito, pero sólo en el sentido de que éste condicionó e hizo posible todos los sucesivos.

Pero este error o desenfoque en la visión de Heráclito proviene de que casi nunca se le considera, a él también, en relación con sus antecesores. Entonces, se pierde la línea de continuidad y condicionamiento sucesivo del pensamiento, desde Tales hasta Parménides —y hasta los grandes sistemas clásicos. No sólo hay que decir que, como la de Parménides, la filosofía de Heráclito es también una filosofía del ser: que explica "lo que es" por el modo cómo deviene; hay que decir, asimismo, que la cosmología milesia es

[38] Frag. 5.

ya una filosofía del devenir, como la de Heráclito, y cumple una misión análoga a la de éste: encontrar un principio de unidad en la diversidad.

El devenir es el dato. La diversidad y el cambio de todas las cosas, de todo "lo que es", estaba ya en el fondo de la "sofía" jónica antes de la filosofía: en Arquíloco y en todos los hombres que piensan, a su modo, en aquel tiempo. Y no solamente es el dato, sino el incitante de la filosofía, el problema que estimula el pensamiento, el desequilibrio que urge resolver en armonía, por medio de la razón. Porque el cambio es, en efecto, un desequilibrio, para la mente helénica. Desde antiguo —la cosa viene ya del mito— el cambio implica lucha, y termina en muerte. El cambio de las cosas se presenta como oposición de unas a otras, y como lucha entre las contrarias. Fuego y Agua, Aire y Tierra, eran ya consideradas por la mente popular como contrarios, mucho antes de que Empédocles elaborara con ellos una teoría de los "elementos".[39] Esa oposición, lo mismo que la oposición del día a la noche, del invierno al verano, etc., eran ya un indicio de que existiera un orden en la variedad, y de la necesidad vital de romper el desequilibrio y la confusión con que se ofrecen a la mente la pura sucesión sin formas y la lucha sin arbitrios. Esto se consigue ya, con los milesios, explicando que la multiplicidad está producida por las diversas manifestaciones de una substancia primordial y originaria, y que el cambio y las luchas que en ella se entablen son el resultado de las sucesivas y "orgánicas" transformaciones de aquella substancia. Siendo así, el cambio mismo y la "lucha" de las cosas unas contra otras se convierte ya en un factor de equilibrio u orden general del mundo. Si las cosas, según Anaximandro, se exceden unas contra sus opuestas, el tiempo las sentencia a pagar el daño, y esto restablece el equilibrio.

Heráclito no parte ya del cambio, sino de la idea bien lograda y arraigada de un orden en el cambio y una restauración orgánica y sucesiva del equilibrio. Lo que según Anaximandro ocurre "de acuerdo con el tiempo", para Heráclito acontece "de acuerdo con el destino", al decir de Diógenes Laercio.[40] Pero este destino tiene para Heráclito un nombre propio: es la razón.[41] Convertir el destino en razón, ésta es la novedad de la filosofía. Y no es la novedad de Heráclito afirmar que todo cambia. Πάντα ῥεῖ ni siquiera es

[39] Cf. BURNET, *op. cit.*, Introd., § VII, última nota.

[40] Diog. Laert., IX 7.

[41] Frags. 1 y 2. La palabra razón traduce la griega λόγος, de la cual conserva en este caso la plenitud de sentido e intención. Sobre las cuestiones que este término plantea en Heráclito, véanse BURNET, *op. cit.*, § 65, nota al frag. 2, y GAOS, *Antología Filosófica*, págs. 225 y sig. Burnet traduce aquí λόγος por *Word*, pues *Reason* le

una expresión auténtica de Heráclito, aunque representa fielmente su pensamiento y tiene el corte de su estilo aforístico. Pero también representa con fidelidad el pensamiento anterior a Heráclito. La novedad de éste, y la razón de su grandeza, consiste primeramente en haber llevado a cabo en una forma más compleja, original y sistemática, la vieja aspiración de reducir lo múltiple a lo uno; pero principalmente, en haber sido el primero que ofreciera una teoría del hombre integrada en la teoría del cosmos. La suya, es la primera antropología filosófica del mundo occidental.

Lo mismo los fragmentos que las referencias clásicas y las doxográficas coinciden en presentarnos la idea del cambio como fundamental en Heráclito. "No puedes embarcar dos veces en el mismo río, pues nuevas aguas corren tras las aguas", dice el propio Heráclito; y más adelante: "Nos embarcamos y no nos embarcamos en los mismos ríos, somos y no somos".[42] Platón, al referirse a la misma idea, dice: "Nada es, todo deviene", "Todas las cosas están en movimiento, como corrientes".[43] Por su parte, Aristóteles insiste: "Todas las cosas están en movimiento".[44] Finalmente, Diógenes Laercio: "... y todas las cosas estaban en fluencia, como un río".[45] Esta insistencia en la idea del cambio, que tuvieron ya los antiguos, y que ha sido adoptada por la posteridad, lo mismo que la imagen fluvial con que la expresa Heráclito, la cual ha tenido una fortuna merecida en la filosofía y la psicología, ha sido la causante de que se considerara un descubrimiento heracliteano. Hay que insistir en que se trata puramente de un equívoco histórico, que no sólo desfigura el pensamiento del filósofo de Efeso, sino, de retope, también el de los milesios. Esa insistencia de los antiguos, empezando por el propio Heráclito (el cual repite en dos fragmentos la misma imagen del río), no es debida a la novedad de la idea del cambio, sino al hecho de que *el cambio apareciera como fundamentalmente explicativo de sí mismo.* Esta es la novedad radical. La unidad de

---

parece impropio, y lo sería probablemente en inglés, tanto como *palabra* lo resultaría en español. GARCÍA BACCA, en *Los Presocráticos*, II, México, 1944, traduce λόγος invariablemente por "Cuenta-y-Razón", expresión que resulta incongruente en los contextos, a pesar de los motivos que encuentra por buscar algo distinto de *palabra* o *razón* (en Notas, págs. 34 y sig.), las cuales tampoco son enteramente convincentes. En ninguno de los fragmentos que invoca para justificar su traducción (1, 45, 50 y 72 del orden de DIELS, o sea 2, 7, 1 y 92-93 del orden de BYWATER que yo sigo), percibo en la palabra λόγος conexión alguna de sentido matemático.

[42] Frags. 41-42 y 81, respectivamente.

[43] *Teeteto*, 152e 1; cf. *Cratilo*, 401d 5, 402a 8.

[44] *Topica*, A 11, 104b 22; cf. *Física*, Θ 3, 253b 2.

[45] IX 8.

lo plural, diverso y cambiante, se halla en el cambio mismo. El principio de las cosas y la explicación del cambio, son, en los milesios, algo ajeno a las cosas, primordial respecto de ellas, y además ajeno al cambio en el sentido de anterior al mundo, tal como se presenta a nuestra experiencia. Heráclito, por su parte, incorpora este principio al mundo mismo del cambio, el cual queda con ello tan cerrado y concluso como el mundo inmóvil de Parménides. Su planteamiento difiere del milesio: no se trata ya de averiguar la φύσις de las cosas, para que éstas y su movimiento queden explicados como una emanación, desprendimiento, o composición de aquella substancia principal. Lo principal, para Heráclito, —es decir, el principio—, es la razón que rige el movimiento y que lo explica, como explica las cosas mismas que se mueven y cambian, sin recurrir a nada que sea ajeno al mundo cerrado del movimiento, ya sea en el espacio, en el tiempo o por la substancia. Es la idea de inmanencia, aunque no se formule como tal, llevada a la misma radicalidad que conduce en Parménides a la idea rigurosa de "lo que es". Cuando de ésta última idea se extraen sus consecuencias últimas, como hizo Parménides, las que trae la idea de movimiento se le presentan como contrarias: si "lo que es" es, el cambio es imposible. En Heráclito, sin embargo, "lo que es" es *porque* es cambio, y no *a pesar* de su cambio. En un caso, el ser excluye el cambio; en el otro, el cambio explica el ser. De ahí las perplejidades de Aristóteles, cuando se ocupa de Heráclito con la mente impregnada de una lógica ontológica de la no-contradicción, y de una teoría físico-metafísica que explica el movimiento por una causa inmóvil y trascendente. [46]

Antes de que pudieran presentarse, Heráclito resuelve esas perplejidades en su famoso fragmento 45: "No comprenden" —dice, como si ya los estuviera oyendo—, "No comprenden cómo divergiendo concuerda consigo mismo: acople de tensiones contrarias, como las del arco y la lira". [47] Ninguna traducción puede agotar la intención con que se expresa en griego este pensamiento, la cual se centra decisivamente en el equívoco de la palabra ἁρμονίη. Esta sig-

[46] En la *Metafísica* Γ 3, 1005b 24 y K 5, 1062a 35, ARISTÓTELES no sabe bien cómo justificar la contradicción fundamental que, a su entender, envuelve la teoría heracliteána: es imposible, *lógicamente*, que algo pueda, *ontológicamente*, ser y no ser al mismo tiempo. Pero la distinción entre lo lógico y lo ontológico no existe todavía en la mente de Heráclito, ni en la de nadie en su tiempo. Y esto mismo es, en definitiva, lo que viene a insinuar el propio Aristóteles.

[47] Esta idea reaparece, casi en los mismos términos, en el frag. 56: "Acople de tensiones, el del mundo, como el del arco y la lira". La esencial palabra "acople" se halla también en el fragmento 47: "El acople invisible es más fuerte que el visible". BURNET trata de indicar el voluntario equívoco del griego ἁρμονία traduciéndola por *attunement*. Sobre el acople *invisible* del frag 47, cf. frags. 10 y 18.

nifica originariamente acople o ajuste, y por derivación, armonía. La cuerda del arco, cuando vibra después de proyectar la flecha, mantiene un equilibrio de tensiones opuestas; lo mismo que las cuerdas de la lira, cuando las pulsa el músico. Pero en la lira, el equilibrio de las tensiones es ajuste en el doble sentido de acople y armonía. La metáfora que entraña el término en su ambigüedad, se traslada entonces del plano musical al plano cósmico, para indicar con ella que, en el mundo, "lo contrario es conveniente", [48] pues la oposición, la contrariedad y la lucha resultan condición de la armonía y la unidad fundamental del Todo.

La distancia de abstracción que interpone Heráclito entre sí mismo y el mundo, le permite divisarlo en conjunto, y no sólo concebirlo en unidad, sino integrar en ésta a los opuestos. "Sabio es que quienes oyen, no a mí, sino a la razón, concuerden en que todo es uno". [49] La razón no excluye la diversidad, que es siempre oposición, ni excluye el cambio; la verdad eterna que hay en la razón incluye más bien el cambio, y lo explica precisamente por la lucha. Todas las cosas "tienen su generación en la lucha". [50] "La guerra es la madre de todo". [51] Esta idea se encuentra reiterada en la medida misma que conviene para que destaque, no como opuesta, sino como correlativa de la idea de unidad. "Hemos de saber que la guerra es común a todos, y que la lucha es justicia, y que todo nace y muere por obra de la lucha". [52] La insistencia es tanto más necesaria cuanto que los hombres juzgan que la lucha es un mal, y como hacía Homero, "hacen votos porque de los dioses y los hombres la rivalidad se aleje". [53] Ante la oposición, a lo uno llaman justo, a lo otro injusto; pero, para el dios —es decir, para el filósofo!— "bello todo y bueno y justo". [54]

Esta idea de justicia se halla en conexión con la idea de armonía. La armonía o acople de los contendientes no consiste en su pacificación, sino en su lucha misma. Es ésta la que realiza la justicia, y en ella se ofrece el orden del mundo. El desorden y la irracionalidad del cambio se resuelven en la unidad del propio cambio, considerado en conjunto. El desequilibrio que hay en el tránsito de un estado a otro se compensa por una sucesión en forma cíclica; [55] la desarmonía que presenta cada momento aislado en la lucha de las cosas unas contra otras, se resuelve en la armonía y el "equilibrio dinámico" del todo.

[48] Frag. 46.
[49] Frag. 1.
[50] Frag. 43.
[51] Frag. 44.
[52] Frag. 62.
[53] Frag. 43.
[54] Frag. 61.
[55] Véase la explicación del proceso cíclico en DIÓGENES LAERCIO, IX 8 y sig.

En este sentido, el orden es velado, invisible y "apartado de todo"; lo aparente es el desorden de la multiplicidad, y del cambio por la oposición y la lucha. Pero, en un sentido más auténtico y profundo, el orden es lo manifiesto y patente, pues se descubre en esa misma lucha a los "hombres afanosos de verdad". Para éstos, el mundo ofrece las mismas cualidades de unidad, equilibrio, armonía y mesura que realiza, en el plano de las creaciones humanas, el arte griego de la época, principalmente la escultura. Las figuras escultóricas del siglo V parecen resumir en la unidad de una expresión singular, inmutable y eterna, la totalidad diversa de las expresiones de una vida entera, y presentar en ella, mediante una concentración de sentido, la multiplicidad dinámica y contradictoria de las experiencias.

7

EN ESTE COSMOS RACIONAL, unitario, beligerante y armonioso ¿qué lugar ocupa el hombre? La respuesta a esta pregunta es la segunda razón de la grandeza de Heráclito. O, más aún que la respuesta, el hecho de haberse planteado la cuestión, pues los fragmentos que quedan de su obra dicen mucho y dicen poco al mismo tiempo —concordando bien en esto con el carácter de su estilo. Ante todo, el hombre armoniza con la naturaleza, en el sentido de estar integrado en la ley que la rige. El ciclo total que lleva a las cosas, por "el camino hacia arriba y hacia abajo",[56] de la generación a la muerte, y de ésta nuevamente a la generación, siguiendo las "vicisitudes" del fuego, que es la substancia primordial;[57] este ciclo abarca también al hombre.[58] La razón, que primero le sirvió para desprender del mundo su individualidad, exige ahora que se reintegre en una nueva comunidad con él. Implícita en los milesios, esta razón ya no es un mero instrumento de que el hombre dispone para comprender las cosas —y acentuar su distancia y su diversidad respecto de ellas. La razón está ya en las cosas mismas. Era inevitable que saliera a la superficie el supuesto de la racionalidad del universo, que ha sido condición fundamental de la ciencia hasta nuestros días, en que reaparece ante la sorprendida mente del científico el factor del azar. Y sin embargo, el azar no fué una pieza de la visión mítica del mundo. Para ésta, todo era necesidad o destino, pero un destino arbitrado por la voluntad inescrutable de los dioses. La ciencia convierte ese destino en algo racional, determinado y previsible. Racionalidad

[56] Frag. 69.

[57] Frag. 20-32.

[58] Frags. 67-77, los cuales corresponden, en el hombre, a lo que del mundo se dice en 20-32.

y necesidad son una y la misma cosa desde Heráclito: son una y la misma propiedad de las cosas y del mundo todo que las contiene. El azar quedaba excluído, y era considerado incompatible con el designio divino, y a la vez con la necesidad científica. Para incluírlo finalmente en el plano de la razón, ha sido menester que se reformara ésta, o que empezara a reformarse, pues la obra no está terminada todavía, ni en cuanto a la ciencia de la naturaleza, ni en cuanto al saber del hombre. Lo que ciertamente no se había percibido hasta nuestros días, es que la inclusión o la exclusión del azar, en una concepción general del universo, alterase de un modo radical la idea del hombre, de su ser y de su vida.

El cosmos de Heráclito es un mundo sin azar, y de cuya necesidad el hombre no se escapa. El hecho mismo de ser racional, acentúa su dependencia respecto de la ley del mundo, y su comunidad con el destino a que se hallan sometidas todas las cosas dentro de este nuevo "ciclo de la necesidad", construído por la razón, y correspondiente al otro ciclo místico de la necesidad, que hemos encontrado en las direcciones religiosas del pensamiento griego. Y aquí, en Heráclito, no cabe al parecer la distinción de una dualidad esencial del hombre, por la cual éste pueda liberarse, como en el orfismo y el pitagorismo, y redimir su alma, por lo menos. Aquí el alma es un elemento esencial del ciclo. No es sólo el cuerpo el que comulga con la naturaleza, pues el alma, para Heráclito, contiene la substancia primordial de la naturaleza misma: es fuego.

El principio de necesidad es el principio de indiferencia. Ante la eternidad del movimiento, y la regularidad inexorable de su ciclo, desaparece el valor de las cosas y los actos: "Bien y mal son una cosa". [59] Las diferencias son puramente físicas, y dependen de la etapa en que algo se encuentra dentro del ciclo. "Una y la misma cosa en nosotros lo vivo y lo muerto, lo despierto y lo dormido, lo joven y lo viejo: lo uno, movido de su lugar, es lo otro, y lo otro, a su lugar devuelto, es lo uno". [60] El efecto producido por la eternidad cíclica del tiempo, y la inclusión del hombre en este ciclo, ha sido la "destemporalización". El hombre pierde con ello la memoria, que es lo que da sentido a su vida, y lo que le permite dárselo a las cosas. Y perdiendo la memoria, porque su pasado se despoja de sentido, pierde también la esperanza, que anima el presente inundándolo ya de la inminencia del futuro. "A los hombres les aguarda después de la muerte lo que no esperan ni presumen". [61] En efecto, les espera la desolada perspectiva de un ciclo eternamente reiterado,

[59] Frag. 57; cf. 61.

[60] Frag. 78.

[61] Frag. 122.

pero sin la esperanza del ciclo órfico, ni el saber que traen las almas platónicas a este mundo, cuando vienen de aquél en que fueron creadas.

La vida humana queda descualificada. No en el sentido de la substancia, pues las cualidades elementales —calor-sequedad, frío-humedad— constituyen precisamente el ser del hombre; sino en el sentido de la descualificación del tiempo. Juventud y vejez, ahora y mañana, son una misma cosa —fases del ciclo—, así como "una es la naturaleza de todos los días". [62] Lo vivido en estos días pierde su sentido humano y su cualidad propia, incomparable y diversa, como consecuencia de la regularidad homogénea del tiempo, y por la constitución igual, uniforme, constante y rotativa de su forma. Por vez primera, la concepción científica del tiempo, como una forma neutra y homogénea del acontecer físico, invade y pretende asimilarse la forma específica, heterogénea y cualitativa de la experiencia humana, que llamamos temporalidad.

El ciclo temporal heracliteano anula la diferencia vital del pasado y el futuro; neutraliza todo aquello que depende y deriva de la continuidad irregular, variada y renovadora de la experiencia. Las formas de la vida, que son las formas de la temporalidad, se disuelven en cuanto el tiempo mismo adquiere la figura cerrada de un círculo: "En la circunferencia de un círculo, se confunden el principio y el fin". [63] Las únicas diferencias del hombre con los demás hombres, y de uno consigo mismo en el transcurso de la vida, son las mismas que pueden distinguirlo a él de las cosas, y a éstas entre sí, pues dependen simplemente de la mayor o menor predominancia del fuego: "Para las almas, fruición y muerte hacerse húmedas"; "El alma seca es la más sabia y la mejor". [64]

Este es un mundo neutro, indiferente y sin futuro. La eternidad misma del tiempo —o sea del movimiento— ha suprimido el futuro. Pero este movimiento eterno es a la vez cerrado, y esto le impone límites al espacio, al ser, al mundo. No hay nada más allá del cambio: nada más allá de la muerte. La razón, que empezó en el siglo VII aceptando la muerte y conformándose a ella, la niega y la suprime ahora, mediante la cerrada periodicidad del ciclo; de un modo parecido, aunque de contrario sentido, a como niega la muerte del alma el ciclo místico de la religión órfica.

Es fácil de ver que no hay lugar para Dios en ese mundo. Pero es interesante que se vea el modo como esta ausencia cambia el lugar que en él ocupara el hombre. Si el tiempo fuera ilimitado, *pero no cíclico,* el mundo podría ser también ilimitado, ya sea en la forma de una pluralidad de mundos en el espacio, como pensaron algunos griegos, ya por la existencia de otro mundo más

[62] Frag. 120.

[63] Frag. 70.

[64] Frags. 72 y 74-76, respectivamente.

allá del espacio —y aún del tiempo. Pero siendo cíclico, su eternidad exige la limitación del mundo, como espacio y como realidad. La consecuencia que esto trae para el hombre es limitar también su "mundo interior", aquél en el cual él puede eventualmente proyectarse a sí mismo más allá del límite de la muerte, hacia una realidad intemporal e inespacial, o sea, hacia el mundo de la trascendencia. [65]

Para que esta trascendencia sea término de relación vital para el hombre, es necesario que su tiempo —esto que llamamos temporalidad, para que se distinga del tiempo cósmico— sea limitado; pues la trascendencia es precisamente lo que está más allá de ese límite de la muerte. Entonces el espacio, lo mismo que el tiempo, pueden ser ilimitados: ello no afecta a lo trascendente, que se concibe esencialmente como inespacial e intemporal, como las formas puras de Platón, o como el dios de Aristóteles. No es, pues, la infinitud lo que suprime la trascendencia, sino esa insólita combinación que presenta la cosmología de Heráclito, de un tiempo infinito y un espacio finito; la cual sólo puede darse cuando el tiempo mismo halla su infinitud en esa especie de jaradójica finitud que es la reiteración eterna del movimiento circular. Lograda la inmanencia del principio por la cerrazón perfecta de ese ciclo, el ser —lo que es— no podía quedar reducido a formas más estrictas y severas, después de Heráclito, que aquella forma única y final a que lo reduce Parménides, suprimiendo de una vez el movimiento y el tiempo.

Y sin embargo, por lo que al hombre se refiere, el punto no está decisivamente claro. Al hombre le ha sido reservada otra comunidad, tal vez liberadora, y distinta de aquella que lo mantiene vinculado a la naturaleza: la comunidad de la razón. "Común es a todos el pensar". [66] El pensar es la virtud máxima, y sabiduría decir la verdad y obrar como los que comprenden la naturaleza de las cosas". [67] La razón, la palabra que dice el pensamiento, son un vínculo entre los hombres; y es menester que éstos se aferren a lo que es común a todos ellos "como la ciudad en la ley, y mucho más fuertemente aún". [68] Pensar, decir la verdad y obrar de acuerdo con ella, o sea de acuerdo con la naturaleza de las cosas: he aquí concentrada una idea del hom-

[65] Puede recordarse a este respecto la crisis religiosa producida al principio de la edad moderna por la idea de la eternidad *inmanente* del tiempo, y de la infinitud del espacio, lo cual alteraba la concepción teocéntrica del universo.

[66] Frag. 91a. Recordar DESCARTES, *Discours*, primera frase: *Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée.*

[67] Frag. 107.

[68] Frag. 91b. Aquí aparece la conexión de las ideas políticas con el pensamiento filosófico. Sin embargo, no parece que, como dice GAOS *(op. cit.*, notas, 35, pág. 234), la congruencia que aparece en Heráclito entre su explicación del hombre y su explicación

bre, en el doble sentido de un concepto y de un ideal ético. Pero esta razón, en que descansa la idea entera ¿es una potencia del hombre, de la que éste usa libremente, y por cuya posesión y ejercicio se distinga de la naturaleza? ¿O es la razón misma del mundo, aquella según la cual todo acontece, y de la cual el hombre participa? Pues hay en el hombre dos posibilidades de racionalidad: la una, que consiste en poseer la razón como algo propio, como uno de los caracteres de su ser: la otra, que consiste en que su ser mismo, como tal, se acomode necesariamente al orden, que por eso se llama racional, del universo. Este paralelo de posibilidades se confunde en una sola línea en cuanto se llega a este punto absoluto, infinito, a donde proyecta al espíritu humano su afán de verdad universal. La razón individual y la razón cósmica se acomodan en una identificación que convierte a la primera en un puro reflejo de la otra, en cuanto se establece de antemano la convicción de que el mundo es efectivamente racional, y de que la razón humana es capaz de descubrir, reflejar y proclamar la ley de su orden inmanente. La libertad del hombre quedaría entonces limitada, paradójicamente, a pensar por su cuenta y a obrar contradiciendo a la razón. La misma paradoja se presentará en los estoicos. La misma se repite aún, en la historia del pensamiento, cuántas veces el sistema del mundo excluye de la vida humana el azar y el carácter, y la reduce a destino enteramente.

En todo caso, ésta es la posición de Heráclito. Los hombres *son* y viven, a pesar suyo, de acuerdo con una razón eternamente verdadera, a la que no son capaces de comprender aún después de haberla oído. [69] Pueden oírla de Heráclito, quien la está proclamando en voz solemne. Pero podrían oírla de cualquiera que "analizase cada cosa según su naturaleza y explicase cómo es en realidad"; pues el valor de esta verdad no depende de quien la dice, sino de su razón, [70] que refleja la razón ordenadora del cosmos. La razón es lo común,

---

del mundo pueda interpretarse como una extensión de la antropología a la cosmología. La congruencia se explica por el hecho de que el hombre se halla también inmerso, como la totalidad de las cosas, en el orden general del universo. La influencia del punto de vista humano sobre la concepción física del mundo no se produce sino hasta que empiezan a hacer "física" los médicos. Véase EMPÉDOCLES, frags. 17,22 y sigs. (DIELS). Cf. JAEGER, *Paideia*, II 2, págs. 31 y sigs (ed. Oxford) y II 1, *passim*. Una antropología autónoma no ocurre sino hasta los sofistas, y más rigurosamente aún, hasta Sócrates. Hasta ahora, la influencia de lo humano en la ciencia se produce solamente por el lado de la política: a través de las ideas de cosmos y ley. Cierto que la razón, en Heráclito, es un nuevo factor. Pero conviene examinar, precisamente, las dificultades que presenta la equivocidad del término en *Heráclito mismo*. Véase más adelante.

[69] Frag. 2.

[70] Frag. 1.

y por esto mismo no es individuadora: "Siendo la razón común, viven los más como si tuviesen un pensamiento propio". [71] Lo común es ley, es lo que hace de todas las cosas un cosmos, y de la convivencia humana una comunidad política. "Por esto hay que adherirse a lo común". [72] Por esto "es menester que el pueblo luche por la ley como por sus muros". [73] "Pues todas las leyes humanas son alimentadas por la divina única" —la ley natural es única, eterna, inmutable; las humanas, varias y cambiantes— "que impera tanto cuanto quiere, y basta a todo, y de todo redunda". [74] Por esto, finalmente, "una sola cosa es lo sabio: conocer la verdad que lo pilota todo a través de todo". De "animal político", el hombre se ha convertido en "animal racional". La comunidad política queda substituída por la idea de la comunidad del saber y la verdad. El ser del hombre aumenta, y queda como potenciado en virtud y en proporción a su saber. La verdad es el fin vital del hombre.

Y sin embargo: "La naturaleza humana no posee la verdad, la divina es quien la posee". [75] Parece que se desvanezca entonces, en el hombre, su última esperanza de excepcionalidad y liberación. ¿De qué le serviría a Heráclito poder decir, tan novedosa y sugerentemente: "Yo me busqué a mí mismo", [76] si al término de esta búsqueda no halla en sí mismo siquiera esa sutil y distintiva virtud de reflejar independientemente la verdad? El hombre forma parte de la realidad; siendo así, el único camino para distinguirse de ella hubiera consistido en pensarla. Esto lo constituiría, de hecho, en una realidad aparte: la única parte de la realidad capaz de *logos*. Y en el fondo, este el sentido íntimo que tiene la operación de investigarse a sí mismo, y la seguridad suficiente con que Heráclito proclama su verdad en otros pasajes. Sólo que esta suficiencia del filósofo deriva de una convicción oscura que tiene mayor fuerza vital que la teoría, y es independiente de su desarrollo: la convicción injustificable de *su* excepcionalidad individual frente al resto de los hombres. Aquí ya, como después en Platón, la vida filosófica, en su autenticidad, constituye para unos pocos un título de singularidad irreductible. Sólo que en Platón esta idea se integra —en el *Fedón*— en el cuerpo general de la doctrina; mientras que en Heráclito, la certeza de ser él un elegido, que pueda enfrentarse a solas a la realidad en bloque y al resto de los hombres, tiene el carácter inefa-

[71] Frag. 92.
[72] Frag. 92.
[73] Frag. 100.
[74] Frag. 91a.
[75] Frag. 96. Verdad quiere decir aquí sabiduría: algo ajeno a los hombres en cuanto tales.
[76] Frag. 80.

ble y secreto de un misterio, como "las graves palabras sin ornato ni perfume" que profiere la sibila, "porque así el dios lo quiere". [77]

De ahí la ambigüedad de la razón; no del término mismo, sino del *logos* en Heráclito. Este *logos* es destino, porque constituye y expresa a la vez la ley inexorable, regular y eterna del mundo. Esta ley racional ha logrado lo que puede llamarse el absoluto de la naturaleza. Frente a él, encontramos la relatividad del espíritu, es decir, de lo humano como tal: el mundo del error y del valor, del más y el menos, de la distinción, del bien y el mal. En tanto que naturaleza, lo humano cumple también con la ley cósmica. Pero entre lo humano en general y lo físico, tercia la figura singular e inexplicable del filósofo, que realiza en sí mismo el absoluto, al incorporarlo mediante su razón verdadera, y diferenciar su vida de la de los demás; y en tanto que él conoce, y los demás ignoran, la ley a que todos se hallan igualmente sometidos. Terciando de este modo, la ambigüedad del *logos* se hace viva y real en el alma del filósofo, pues en él, este *logos* que es destino y necesidad, es también, y al mismo tiempo, obra del carácter, o sea libertad. "El carácter es para el hombre su destino". [78] Lo cual quiere decir, en primer término, que el principio inmanente de las cosas se afirma también en el hombre, excluyendo toda intervención sobrenatural. El δαίμων de que hablará todavía Sócrates —en tono medio irónico y ambiguo también— ha quedado ya excluído de la compañía humana para Heráclito. Y en segundo término, y sin contradecir lo anterior sino aparentemente, quiere decir este pensamiento que el carácter, lo que el hombre hace consigo mismo y de sí mismo, es su único genio y su destino. Lo que a él le ocurre, es su obra misma. El hombre se hace a sí mismo.

Lo que no es posible determinar es la medida en que el hombre sea su propia obra. Esta es una medida insondable, y desigual. Depende de la hondura en que se haya llegado en esa búsqueda (ζητεῖν) de sí mismo; pero esta hondura es incalculable: "Los límites del alma no lograrías encontrarlos,

---

[77] Frag. 12.

[78] Frag. 121. La palabra griega es δαίμων. Sin hacerle violencia al texto, puede ser autorizado traducirla en este caso por *destino*, pues de este modo el pensamiento de HERÁCLITO se ilumina de sentido. *Daimon* llaman los griegos a un dios, a un poder divino, a un genio o espíritu maligno o benigno —a lo que los latinos llaman a veces *numen*, y otras veces *manes*. Pero también, por extensión del sentido, significa la suerte o fortuna de alguien, aquello que a cada cual le toca en esta vida. BURNET la traduce por *fate;* GAOS por *genio;* GARCÍA BACCA por *demonio* (todos en las obras ya citadas). Pero en cambio este último traduce ἦθος por *moral*, y no por *carácter* ("La moral hace para el hombre de demonio", pág. 33), con lo cual se deforma el pensamiento, que pierde su carácter antropológico para adoptar uno ético —y equívoco.

aún recorriendo en tu marcha todos los caminos: tan honda es su razón".[79] Siendo el hombre tan ilimitado, en esta dimensión de su ser ¿qué sentido puede tener este sorprendente, incompleto pensamiento de Heráclito, el más intrigante de todos: "... lo que quiere, lo compra con el alma"?[80] ¿A qué intuición responde la idea de que el hombre pueda vender su alma: de que el alma pueda ser usada, de una manera evangélica y fáustica al mismo tiempo, como ofrenda para conseguir en esta vida la saciedad del deseo?

[79] Frag. 71.
[80] Frag. 106.

CAPITULO QUINTO

LA UNIDAD COMO PUNTO DE PARTIDA

El ser y el movimiento

¡Contempla con tu pensamiento, y
no te quedes con ojos deslumbrados.
EMPÉDOCLES.

1

HASTA AHORA, las dificultades que se encuentran para autentificar el pensamiento de los filósofos, derivan del hecho de que no lo hubieran consignado por escrito, o del fragmentario testimonio que la tradición nos ha legado de lo que escribieron. En este último caso se encuentra también Parménides. Pero así como, en los anteriores, el problema resultaba solamente de lo que pudieron haber dicho y no nos consta, en Parménides el problema principal lo plantean sus palabras mismas.

Su Poema aparece dividido en tres: una Introducción o Proemio, y la Primera y la Segunda partes. Según la ordenación de Diels que aquí se sigue, el Proemio entero lleva el número 1; la Primera parte contiene los fragmentos 2, 3, 4-5, 6, 7 y los primeros 49 versos del fragmento 8; finalmente, la Segunda parte contiene los versos que van del 50 hasta el final de ese fragmento 8, y los fragmentos 9 al 19. Esta división no es arbitraria, sino fundada en el sentido, explícito y diferenciado, de lo que se dice en cada parte. El Proemio cumple su función introductoria con un estilo entusiástico, lírico y declamatorio. En él se señalan dos caminos del saber: *El camino de la verdad* (*τὰ πρὸς ἀλήθειαν*) y *El camino de la opinión* (*τὰ πρὸς δόξαν*), nombres con que se conocen respectivamente la primera y la segunda partes. Aunque estos títulos sean convencionales, no son por ello arbitrarios; probablemente

no los puso Parménides. pero los filósofos y eruditos posteriores que los idearon en la antigüedad, se propusieron señalar con ellos la íntima oposición entre las dos partes.

Estuvieran o no separadas por títulos diferentes, no cabe duda de que las dos partes existen. Las palabras con que empieza la segunda, marcan claramente la transición de la una a la otra: "Con esto concluyo mi fidedigno discurso y pensamiento sobre la verdad. Aprende, desde aquí, lo que creen los mortales, prestando oído a la engañosa ordenación de mis palabras". Y lo mismo que confirma la existencia de las dos, revela la oposición de la una con la otra: en la primera se dice la verdad, en la segunda se cuenta lo que opinan los mortales. Pero esto no es todo; la oposición se acusa todavía más cuando, al seguir *El camino de la verdad*, este camino nos conduce a una definición del ser que excluye de un modo radical esa misma teoría de la evolución y el cambio a que conduce *El camino de la opinión*. Entonces, la cuestión es como sigue: ¿se encuentra el propio Parménides entre esos "mortales" que siguen el camino de la opinión? Si así fuera ¿cómo se explica que él mismo contraponga este saber a la verdad, con la que debiera quedarse satisfecho? Y si no es así ¿qué empeño pudo llevarlo a dedicar a lo que no es verdad una atención igual o mayor que la que presta a la verdad misma?

Este problema envuelve no sólo una cuestión erudita, sino también ideológica. Ante él, los pareceres se dividen. Desde luego, parece que puede rechazarse toda posición que niegue el problema mismo, asegurando la continuidad entre la primera y la segunda parte del Poema. Aunque no de un modo decidido, éste es el parecer de Juan David García Bacca.[1] Es evidente, como él dice, que el poema tuvo poéticamente una unidad y continuidad parecidas a la de una composición musical, con las cuales entra en disonancia el prosaísmo académico y didáctico de los títulos τὰ πρὸς ἀλήθειαν y τὰ πρὸς δόξαν con que los dividieron los antiguos. Sin embargo, es una gran fortuna que se conservara íntegro y sin lagunas ese gran pasaje que comprende el tránsito de la parte primera a la segunda (frag. 8). En él aparecen esos versos (50 sigs.) donde se señala, en efecto, la conexión y transición, sin pausas ni interrupciones, entre el verso 49 y los siguientes, que fueron antes citados. Pero esta transición, por bien trabada que esté en la continuidad del relato poético ¿no indi-

[1] En su extraordinaria obra *El Poema de Parménides. Traducción y Comentarios*, Centro de Estudios Filosóficos, Universidad Nacional de México, 1943, págs. 201 y sig. El lector encontrará, en esta obra, más provechosa y fiel ilustración sobre el saber y las ideas del autor que sobre el propio pensamiento de Parménides. El indudable beneficio que reporta su lectura sólo podrá alcanzarlo quien de antemano posea una cierta familiaridad con el Poema, y en general con la filosofía presocrática.

ca precisamente la diversidad fundamental de lo que queda dicho, respecto de lo que va a decirse? Y si las expresiones "lo que conduce a la verdad" y "lo que conduce a la opinión" resultan en griego, como señala García Bacca, algo "abstracto, solemne y académico", ¿por qué substituírlas entonces por otras inventadas y que difícilmente escapan a semejantes calificativos, como son "Lo pat-ente según el ente" y "Lo que parece según lo que aparece"?

Efectivamente, García Bacca se resuelve a diferenciar también —y no podía ser de otro modo— las dos partes del poema, llamando a la primera, que trata de "Lo pat-ente según el ente", Poema Ontológico, y a la segunda, que trata de "Lo que parece según lo que aparece", Poema Fenomenológico. Con esto, la supuesta oposición quedaría reducida a la mera diferenciación de dos etapas complementarias de un mismo y unitario pensamiento, el cual se ocuparía en la primera del ser en cuanto tal, y la segunda del ente en cuanto aparente. El mundo fenoménico o apariencial tendría también su contextura propia; habría, de esta realidad, un tipo adecuado de conocimiento, y cabría de él un logos esencial propio.[2] La resonancia platónico-aristotélica de esta interpretación es perceptible con suficiente claridad para que sea menester explicar aquí, con mayor detalle, por qué resulta anacrónica todavía, en tiempo de Parménides, la insinuación misma de una dualidad de mundos reales, a la que corresponda, metódica y claramente delimitada, una dualidad de *logoi*. La dualidad patente en Parménides es la del error y la verdad, cuya significación habrá de estudiarse luego.

En todo caso, el "atentado de hermenéutica histórico-vital", como su autor mismo llama al soberbio y profuso edificio de su interpretación, deriva precisamente de un error de perspectiva "histórico-vital". La construcción entera de la tesis, y las aportaciones de comentario que recibe (sobre todo, la capital mención de Hegel) no hubieran sido posibles si *el Ser* de Parménides lo hubiera traducido García Bacca por *lo que es*. En efecto, la mente griega no ha pensado hasta ahora el ser en cuanto tal, y lo confirman los atributos que posee "lo que es" para Parménides: es corpóreo y extenso, es limitado e inmóvil. Empleando la teminología de García Bacca, ¿no serían éstos más bien atributos fenomenológicos? Evidentemente, no lo son del ser en cuanto tal, que sólo posee un único atributo: el de ser.[3]

---

[2] *Op. cit.*, pág. 203. Cf. pág. 81: "El Poema ontológico de PARMÉNIDES explica, a su manera, las fases de reabsorción de las cosas en Ser, el estado típico de involución de todas ellas en Ser y la evolución de tal Ser en seres y cosas". "El Poema fenomenológico describe, en rigor, el estado preliminar histórico, la manera cómo aparecían las cosas antes de la reabsorción en el Ser parmenídeo".

[3] Se propende a atribuirle a PARMÉNIDES, como si fueran actuales en su Poema, los pensamientos que sólo contiene potencialmente, y cuyo desarrollo histórico corresponde a

Parménides dice: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι *(pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser)*.[4] García Bacca traduce: *que es una misma cosa el Pensar con el Ser.* Y para que no haya dudas sobre la substantivación del ser y del pensar, los escribe con inicial mayúscula, hegelianamente, o por lo menos equívocamente. Para que esta substantivación sea legítima, es menester, primero: que νοεῖν pueda ser considerado el sujeto de la oración; y segundo, que el ser en cuanto tal (εἶναι) haya sido distinguido de "lo que es" (τὸ ἐόν), o sea la totalidad de lo existente como real. Ni una ni la otra de las dos condiciones se dan en Parménides. La lengua griega no ha llegado todavía al empleo, que es mucho más tardío, de un infinitivo substantivado —y precedido de artículo— como sujeto de la oración.[5] De un modo paralelo (pues el lenguaje se empareja al curso del pensamiento y satisface sus crecientes necesidades), la distinción entre el mundo de la realidad en sí y el mundo de la existencia, llamado de la apariencia, es una distinción platónica, y no anterior a Platón. Este dice que las existencias, las cosas, al ser percibidas, evocan *otra* realidad: ἄλλο τι τῶν ὄντων.[6] Conocer esta realidad es νοεῖν: es conocer "El Ser en sí"("αὐτὸ ὅ ἔστι").[7] Pero como Parménides no ha alcanzado todavía a distinguir entre ser en sí y por sí (αὐτό καθ' αὑτό) y la *otra* realidad, pues la realidad para él es unitaria, homogénea e indivisible, resulta de ahí que el *pensar es siempre pensar lo que es,* y esto es lo que quiere decir cabalmente el fragmento 5. Consiguientemente, pensar lo que no es, es un contrasentido;[8] y la δόξα, u opinión de los mortales, la cual versa sobre el cambio, es decir, sobre lo que es y no es al mismo tiempo, constituye una falacia, un puro error y una ilusión: es el camino de

épocas posteriores. La diferenciación rigurosa entre el ser en cuanto tal y el ente, implica un repertorio de categorías ontológicas que el propio PLATÓN no elabora sino hasta el *Sofista.* Véase este diálogo, particularmente 254c y sigs.

[4] Frag. 5. Reproduzco la traducción de JOSÉ GAOS, *Antología Filosófica. La Filosofía Griega,* México, 1940, quien sigue la tradición que viene de ZELLER: *denn dasselbe kann gedacht werden und sein* (en *Philosophie der Griechen),* y de BURNET: *for it is the same thing that can be thought and that can be (Early Greek Philosophy).*

[5] Cf. BURNET, *op. cit.,* notas a la traducción de los fragmentos 5 y 8.35, respectivamente; y ZELLER, *op. cit.,* trad. inglesa, pág. 584, nota 1.

[6] *Fedón,* 74d. Lo mismo da, para el caso, que esa *otra* realidad sea el εἶδος eterno, el cual habita literalmente en un mundo aparte del sensible, que la οὐσία aristotélica, presente en la cosa misma, pero categorialmente distinta del accidente. En ambos casos, la realidad no es homogénea, como en PARMÉNIDES.

[7] *Idem,* 75d. PLATÓN no dice νοεῖν, pero dice διάνοια.

[8] La realidad de *lo que no es,* después del tratamiento sofístico de la cuestión, no es afirmada seriamente e integrada en una teoría ontológica sino hasta el *Sofista* de PLATÓN.

que habla Parménides repetidamente, para que no se siga, pues no habiendo en él "una fe verdadera", conviene apartarlo de nuestro pensamiento.[9]

Teodoro Gomperz toma una posición análoga, esto es: declara que las "opiniones de los mortales" incluyen la del propio Parménides, en tanto que no se referían al plano de la estricta necesidad filosófica.[10] Introduciendo esta distinción kantiana, la Primera parte trataría de la necesidad, la Segunda de la contingencia. Y aún el propio Aristóteles, incurriendo en uno de sus frecuentes anacronismos, se inclina por una explicación semejante. Parménides —nos dice— sostiene que el ser (τὸ ὄν) es uno, como consecuencia de que el no-ser (μὴ ὄν) es nada; pero que viéndose obligado a tomar en cuenta a lo fenoménico, considera que el ser es uno en la razón (λόγος), pero múltiple en la sensación (αἴσθησις).[11] A esta interpretación cabe aplicarle lo mismo que se ha dicho antes. Pero además, conviene añadir, conclusivamente, esto: las ideas que se exponen como "opiniones" en la Segunda parte, no sólo son opuestas a las de Parménides, porque contradicen las que él mismo llama verdaderas y expone como tales en la Primera parte, sino además porque no son suyas, sino de otros pensadores; y más bien quedaría reducida que aumentada la extraordinaria originalidad de su filosofía, si mezclásemos con ella esos pensamientos ajenos que de un modo reiterado, taxativo y rotundo, nos presenta como falsos. Diels y Burnet así lo consideran; Jaeger afirma que las dos partes están rígidamente contrapuestas.[12] Burnet, además, presenta con fundamento plausible la conjetura de que la Segunda parte es un resumen de la filosofía pitagórica, hasta el punto a que había llegado en su evolución en la época de Parménides, o sea en el momento en que ésta rechazó definitivamente su influencia.

Pero, aunque no fueran tan precisamente identificables, estas ideas ajenas y erróneas tienen su sentido en la unidad del poema, aunque este sentido suyo es manifiestamente negativo. La raíz de la cuestión está señalada en el comentario antes citado de Aristóteles. Parménides concibe el ser como Uno. Pero ésta ha sido justamente la intención de todos los filósofos desde Tales hasta él. Parménides bien lo sabe: tiene conciencia clara de encontrarse en la misma línea que ellos, y la Segunda parte del Poema es la expresión de esta conciencia. Pero la tiene también de que en él, esa línea se quiebra irreductiblemente. Pues el afán de unidad que inspiraba a sus antecesores y contemporáneos, los

[9] Proemio, 25 y sigs.

[10] *Griesch. Denk.*, trad. inglesa, I, págs. 180 y sigs.

[11] *Metafísica*, A 3, 986b 28 y sigs. Cf. *Física*, I 3.

[12] DIELS, *Frag. der Vorsok.*; BURNET, *op. cit.*, § 91, n. 1; JAEGER, *Paideia*, I, trad. cit., pág. 199.

llevó a explicar *la Unidad del movimiento*, les hizo buscar un principio unitario *que explicase el cambio y la multiplicidad*. El principio unitario de Parménides es tan radical y absoluto, que ya no explica el cambio, sino que lo excluye. La unidad de "lo que es" ha sido llevada a su rigor extremo: *lo que es, es Uno*. Del pensamiento deben quedar proscritas las vías que conduzcan a concebirlo como múltiple, variado y cambiante. Pensar, es pensar lo que es, y pensar lo que es, es pensar la unidad: *lo uno* es *lo único*, es decir, *Todo*.

Y así, desde ahora, si el pensamiento quiere recuperar para sí, y rescatar del error en que lo ha puesto Parménides, al mundo de la multiplicidad y del cambio, tendrá que contar de todos modos con esta idea rigurosa de lo Uno, tal como él la ha formulado. Habrá de nacer, por tanto, un afán equivalente, pero de signo contrario, al que le ha dado fundamental unidad a toda la filosofía desde su comienzo. Hasta ahora, se ha ido en busca de la unidad, partiendo de lo diverso. Desde ahora, se irá en busca de lo diverso, partiendo de la unidad.

2

"No CORTARÁS a *lo que es* de su contacto con *lo que es*". [13] El ser, es decir, la totalidad de lo existente, es un continuo: algo que no ofrece brecha, hueco ni hendidura. De su continuidad deriva su homogeneidad. "Tampoco es divisible, puesto que es todo igual". [14] La divisibilidad de algo se funda en su desigualdad interna, en su heterogeneidad; y *lo que es* no puede ser dividido, porque no hay por donde encontrar en ello línea alguna de división posible. "Todo está lleno de *lo que es*". [15] El ser es todo, y el Todo es ser: esta es la identidad fundamental de Parménides: la homogénea, indivisible y plena identidad de *lo que es* consigo mismo. Concebido así como continuo (" *lo que es* toca a *lo que es*", vuelve a decirse), el ser es Todo y el Todo es Uno. "Igual me es todo punto de partida, pues he de volver a él". [16] De hecho, no se vuelve a ningún lado, pues no hay siquiera punto de partida, sino permanencia y persistencia alsolutas de *lo que es* en *lo que es*. De sus diversos atributos puede decirse que conducen todos a un mismo punto equidistante, como los límites

[13] Frag. 2. Reproducimos la traducción de GAOS, *op. cit.*, pero subrayamos las expresiones *lo que es* y *lo que no es*, porque los varios términos que las componen significan sendos conceptos unitarios: los que después se expresan por *ser* y *no-ser*.

[14] Frag. 8.23.

[15] *idem*, 27.

[16] Frag. 3.

de una esfera, —que es la forma que Parménides le atribuye a todo—,[17] equidistan infaliblemente de su centro.

Como consecuencia, *lo que es* tiene que ser inmóvil, "sin principio ni cese": "es lo mismo, permanece en lo mismo, yace en sí mismo, y así persiste... en el mismo sitio".[18] Lo cual quiere decir no sólo que es eterno, puesto que no tiene comienzo ni fin, sino que es intemporal, por esta permanencia inalterable y continua en sí mismo, en su identidad perfecta. Ante estos caracteres, no deja de ofrecerse la similitud y a la vez el contraste con los que tiene el Todo en Heráclito. También él dijo que se asimilaban los caminos, el directo y el inverso, el que sube y el que baja,[19] igualando de este modo el punto de la llegada y el punto de partida. Sin duda, esta asimilación puede asegurarla nada más la rotundidad del medio en que se desenvuelva el supuesto trayecto. En Heráclito se trataba de la circularidad del tiempo, en Parménides se trata de la esfericidad del espacio —o sea del ser. Y así como en Heráclito había unas medidas que regulaban la transformación y el cambio, y aseguraban la unidad del Todo,[20] en Parménides estas medidas no están en el cambio, sino en el ser mismo que se inmoviliza en ellas, con lo cual el Todo no ofrece una unidad, sino que es, definitivamente, la unidad misma.

Esto no se logra, ni en Parménides ni en cualquier otro filósofo que pueda definir la unidad del ser con un rigor igual al suyo, sino a costa de la desaparición del tiempo. "Nunca fué, ni será, puesto *que es,* ahora, junto todo, uno y continuo".[21] Actualidad pura, en el doble sentido de no tener potencia que no sea en él ya cumplida, y de ser un presente perpetuo, inconmovible, sin pasado ni futuro. Pero entonces, de un modo no menos necesario, le parece a Parménides que si *lo que es* es Todo y es Uno, y por tanto inmóvil, tendrá que ser limitado. Nunca se ha pensado el Todo como infinito y a la vez inmóvil. Del hecho mismo de que carezca de "principio y de cese" temporal, se infiere que "una poderosa necesidad le tiene sujeto en las cadenas del límite" (espacial u ontológico), "por lo cual no es lícito que *lo que es* sea infinito".[22]

¿Y por qué *lo que es* presenta estos caracteres? La misma razón que en Heráclito garantizaba la unidad de todo, la garantiza en esta forma extrema que adopta en Parménides. La razón de *lo que es,* es la razón misma: "ni puedes conocer lo que no es, pues no es factible, ni expresable".[23] Esta es la vía

---

17 Frag. 8.43.
18 Frag. 8.26 y sigs.
19 Frags. 50 y 69.
20 Frag. 29, etc.
21 Frag. 8.5.
22 *idem,* 27 y sigs.
23 Frag. 4.

de la Persuasión, pues sigue a la Verdad. Es decir, la vía racional. Y la razón se niega a admitir como posible que *lo que no es* sea, o que no sea *lo que es*. La razón —la filosofía— anduvo buscándole *razones* a *lo que es*, al mundo de todo lo existente; pretendía encontrar el principio que *diera razón* del origen de las cosas todas, de su naturaleza, de su cambio y de su muerte. Parménides descubre que la razón posee en sí misma estas *razones*, este principio. Cuando la razón procede con rigor, resulta que no puede pensar sino *lo que es*, lo cual excluye de su pensamiento, y por tanto de la realidad, *aquello que no es*. "Pues una misma cosa es la que puede ser pensada y puede ser". [24] La identidad del ser y del pensar no es ontológica, sino funcional y lógica; no se efectúa en el plano de la realidad, sino en el camino de la verdad. "Lo mismo es aquello que se puede pensar, y aquello por lo que existe el pensamiento". [25] ¿Y qué es esto, lo único que puede pensarse, y aquello que condiciona el pensar mismo? Es *lo que es*, o sea lo que llamásemos ser. "Pues no encontrarás pensamiento sin *lo que es*". *Lo que es* es, *lo que no es* no es: este es el principio de la razón y del ser, al mismo tiempo. Y seguirá siéndolo hasta nuestros días, lo mismo si este ser es Todo y Uno rigurosamente, que si es vario: igual en el monismo que en el pluralismo.

Pero, en cuanto hay pluralidad hay dinamismo. Y es precisamente porque buscan retornar a la dinamicidad del ser, que los filósofos creadores que siguen a Parménides se encuentran limitados a la única posibilidad del pluralismo. Entonces, tienen que idear la diversificación de *lo que es*. Con qué dificultades, ellos mismos lo supieron, y nosotros podemos darnos cuenta. Pues ha sido creada una categoría ontológica suprema que excluye al Tiempo. Admitiendo como se ha admitido siempre esta exclusión, o sea tomando como base ineludible la identidad del ser, no es posible injertarle el movimiento; a no ser que se piense —y es lo que justamente ocurre más tarde— que hay diversos *modos de ser*: que *lo que es* es vario y no uno, diverso y no homogéneo. Habrá que inventar *la idea* de una realidad que es degradada precisamente porque es dinámica; y hay que decir *la idea*, porque la realidad misma de las cosas en el tiempo y en el cambio, es o era la más inmediata y patente. Pero era patente a la experiencia, a los sentidos, se dirá; desde ahora hay que partir de la suprema potencia racional que es el principio de identidad: identidad ontológica, o sea del ser consigo mismo, e identidad en la función lógica, o sea del pensar consigo mismo y con ese ser. La categoría de accidente, como la llamará Aristóteles, la cual, sin este nombre, aparece ya en Platón, es también una categoría ontológica; pero el *ontos*, o ente al que corresponde es

[24] Frag. 5.
[25] Frag. 8.34-35.

menor, en su fuerza óntica, que el ser idéntico. El accidente es *ser en el tiempo;* el ser sigue siendo lo que es, y por tanto, intemporal.

Poco tardan en dejarse sentir, en el curso del pensamiento griego, los efectos paradójicos de esa verdad rotunda, decisiva, rígida e incompleta que es el hallazgo de Parménides. Los que le suceden, la consideran desde luego como algo con lo que hay que contar, pero de cuya rigidez es preciso desprenderse. Pues su evidencia es tan tirante, que en ella misma encuentra el pensamiento una invitación al silencio. [26] Lo que dice el principio es tan definitivo, que lo único que resta es permanecer en él. Además, el mutismo, y sólo él, podría confirmar vitalmente la autenticidad del ser intemporal e inmóvil. El hablar, ese pensar mismo de que *habla* Parménides, constituye una negación del ser idéntico. El pensar sólo puede pensar *lo que es.* Pero, *lo que es,* es inmovilidad total, y el pensar es dinamismo; el hablar es comunicación, y ambos presuponen la *alteridad,* la pluralidad; es decir, la vida —y la muerte— que han sido negadas taxativamente por Parménides. [27]

La mayor perplejidad racional a Parménides no se la hubiera producido este problema que suscitaron ya, en efecto, los antiguos: si *lo que* es es limitado, como consecuencia de sus otros caracteres ¿lo que hay más allá de sus límites qué es? Puesto que si *es* algo, entonces el límite no existe, y *lo que es* prosigue indefinidamente; y si no es nada, entonces la nada *es,* lo cual resulta contradictorio. Pero no. La mayor perplejidad no la producen la consecuencias y derivaciones, sino sus palabras mismas. La raíz de todo su sistema es esta adecuación peculiar del ser y el pensamiento, que así definida, se llamará verdad, y él mismo así la llama. Habiendo considerado el ser de un modo radical —lo que excluye el movimiento y la pluralidad— el pensamiento tiene que acomodarse e identificarse con el ser, para que no se desvíe en el error; pero el pensamiento es, por naturaleza esencial inalterable, movimiento. Su identificación con el ser es funcional, y así lo explica Parménides. Así ¿cómo puede concurrir en la verdad una función que se ejerce precisamente sobre algo estático? ¿Cómo puede *hallarse* una verdad cuyo contenido mismo luego resulta que excluye de un modo radical la función previa de la búsqueda, y la consiguiente de la formulación?

El hombre de la vieja anécdota, que creía demostrar el movimiento andando, llevaba en su creencia una mayor verdad de la que él mismo podía suponer,

---

[26] La sofística desentrañó las implicaciones paradójicas del principio de identidad, en la presentación lógica que le iban dando los discípulos de PARMÉNIDES: ZENÓN y MELISO. Tuvo que elaborarse una nueva teoría del ser para que aquellas paradojas pudieran resolverse. PLATÓN dice bien claro que la inmovilidad del ser anula el pensamiento: *Cratilo,* 440a-c y *Sofista,* 249b.

[27] "La generación se ha extinguido y es ignorado el perecer": frag. 8.21-22.

y de la que sin duda le atribuían sus contraopinantes eleáticos. Sus afirmaciones eran tan elementales y poco filosóficas como es el andar mismo. Mayor hubiera sido su verdad, o más intencionada y patente, si hubiese dicho que el movimiento se demuestra pensando: pensando el propio movimiento, aunque sea para negar su posibilidad metafísica. Pues una supuesta imposibilidad metafísica se desvirtúa y anula con la correspondiente realidad, y con su presencia efectiva. Y la existencia del *ser* pensante es la instancia decisiva para la anulación de la idea exclusiva del ser idéntico, inmóvil y unitario: uno es el ser, y otro es el pensamiento que lo piensa. Partiendo de la identidad —lógica u ontológicamente— el reino de *lo que es* debe incluír necesariamente, en su totalidad, por lo menos estos dos tipos de ser: el ser en el tiempo y el ser fuera del tiempo. La función vital de pensar —como aquella de caminar que antiguamente se alegaba— es precisamente una forma específica de ser que tienen ciertos entes temporales. La existencia del hombre no necesita pruebas: es dato para la filosofía. Este dato es suficiente para que, partiendo de él, deba desembarcarse necesariamente en una teoría de la especificación o diversidad metafísica de *lo que es*.

Y, precisamente, en Parménides el pensamiento se hace más dinámico de lo que ha venido siendo desde el principio de la filosofía. Los primeros filósofos proceden por simples afirmaciones, tanto más categóricas cuanto que su autoridad se apoya exclusivamente en una visión personal del mundo, y en la singularidad que ofrece su persona misma, frente a los demás, por el hecho novedoso de enfrentarse al mundo con la visión. Este estilo afirmativo se extrema todavía en Heráclito, quien proclama sus verdades en un tono aforístico, oracular y esotérico, y parece sentirse enteramente dispensado de la conveniencia de justificarlas. Aunque su mundo es dinámico, su pensamiento es estático —hasta donde pueda serlo el pensamiento, por obra de una forma expresiva que tiene una suficiencia conclusiva y rotunda. Pero en Parménides, el mundo se presenta como eternamente estático, mientras que el pensamiento adquiere por primera vez el dinamismo de la argumentación. El pensar encontró su propio principio, y gracias a él opera desde ahora, y ya en Parménides, con la seguridad libre y rigurosa de una nueva disciplina espiritual definitivamente asimilada. El Poema de Parménides abunda en expresiones como *pues, por lo cual, puesto que, así, porque, luego, por esto,* que constituyen las articulaciones, o nociones funcionales, de un pensamiento que argumenta, que funda cada nuevo paso en la certidumbre del anterior, y la certidumbre de la cadena entera en la evidencia racional inconmovible del principio. Por vez primera encontramos aquí las ideas de la necesidad y la imposibilidad lógicas: algo *tiene que ser* pensado, algo *no puede ser* pensado. A Parménides se debe ésta,

que es una de las grandes conquistas de la humanidad. Y es grande porque el hombre no la adquiere como un instrumento, accesorio aunque importante, del cual pueda servirse; sino porque, encontrándolo en sí mismo, lo lleva asimilado a su ser, y ocupa en la gradación interna de su ser complejo una posición tan predominante, que la condición humana puede caracterizarse distintivamente como una forma de ser, única entre todas, por esa función del νοεῖν, que en Platón se especificará como διάνοια. El *camino* (ὁδός) del pensar, de que habla Parménides, metafóricamente todavía, como del camino recto que hay que seguir, pues conduce a la verdad, es ya el *mét-odo* racional de todo pensamiento filosófico y científico en la posteridad.

Pero este camino implica un recorrido; a la verdad se llega, pues no estamos en ella desde el comienzo; apoyándonos en un principio que es ya verdadero, su verdad se enriquece, se matiza y justifica en el dinamismo de la argumentación. De un modo más radical aún, toda verdad es hallazgo del pensamiento, y este pensamiento es esencialmente dinámico. La paradoja que se produce entonces en Parménides es ésta: que toda la estructura métodica, dinámica, del pensamiento, y la organización de su proceso hacia la verdad, se fundan en un principio ontológico cuyo contenido proclama, precisamente, la necesaria, inmutable unidad e identidad de *lo que es*. La primera verdad que sirve de principio al pensamiento, y que garantiza el rigor de su función, lo encadena al mismo tiempo contradictoriamente; pues entre el νοεῖν y τὸ ἐόν existe una contradicción más honda y grave que la puramente formal: la inmovilidad de *lo que es* anula la realidad específica, dinámica, del pensar, del ente pensante que es el hombre; en suma, de la vida toda. En su nacimiento mismo, la razón pretende ser antivital, por acomodarse a la forma idéntica del ser fuera del tiempo. Por este camino, la razón se hará razonamiento, que es la mecánica estricta y rigurosa del pensar, la cual opera obedeciendo a leyes propias, con una pretendida independencia de su integral conexión con la vida. Y cuanto más se esfuerza la filosofía por restaurar al ser en la temporalidad —o por lo menos a una parte de *lo que es*—, pero sin abandonar la idea principal de la identidad, tanto más se ahonda la separación entre esa razón que parece moverse en el plano de lo eterno, y que "rebasa las medidas" de lo humano, y el mundo de lo humano.

En efecto: con la teoría ontológica de Parménides, el hombre *ha perdido el tiempo*. Pero lo ha perdido de un modo radical y sin atenuantes; es decir, se ha quedado sin mundo. El esfuerzo de todos los filósofos había tendido a presentar la realidad como un mundo ordenado, o sea como un cosmos, cuyos múltiples componentes encontraban su coherencia en la unidad de un principio común. Con Parménides, la unidad del principio es tan estricta, que excluye

la diversidad. Por tanto, lo existente no ofrece coherencia, sino pura homogeneidad; desaparece por supérflua la idea de comunidad, esa idea de raíz política y antropológica que se encontraba como una inspiración original en el pensamiento del cosmos. Cosmos implica diversidad, y es esencialmente el orden y armonía de lo plural: aquello que unifica y explica lo diverso, por un principio *común.* Pero la filosofía de Parménides es decididamente acósmica. Sus principios niegan la realidad y aún la posibilidad de todo lo que constituye el mundo de un modo esencial, a saber: la diversidad y el cambio, la pluralidad y el tiempo. Los cuales, por otra parte, son patentes a la experiencia —mientras que la identidad intemporal del ser es patente a la razón. De este modo, ser y mundo entran en contradicción. Resolverla, ha sido el problema permanente de la filosofía, y lo será mientras no se abandone la principal idea parmenideana. Pero, por lo que respecta al hombre, lo significativo es que esa dualidad de oposición entre el mundo y el ser como tal, repercute en él mismo: la filosofía encuentra el modo, cuando diversifica la realidad en una parte de ella que es *en sí y por sí* (αυτὸ καθ' αὑτό), y otra que es derivada e inferior (el mundo, que entonces se llama de la apariencia), encuentra el modo de diversificar también el conocimiento humano, de tal suerte que al ser idéntico le correspondan el saber y el pensar verdaderos (διάνοια, ἐπιστήμη) y a la apariencia le corresponda la mera opinión (δόξα). Con lo cual, el saber verdadero, la razón, el pensar y la verdad, se distancian todavía más de la temporalidad humana, de la vida, y de lo que es propiamente *mundo.* Después de Heráclito, cuya cosmología era congruente con su antropología, Parménides suprime de una vez como imposibles la teoría del hombre y la teoría del mundo.

El modo de expresión que emplea Parménides conviene al carácter acósmico y suprahumano de su filosofía. Heráclito había dicho que "la naturaleza humana no posee la verdad, la divina es quien la posee".[28] El hecho de que él proclamase la suya tan categóricamente, es a la vez la ironía de su posición y la explicación de su estilo oracular. Parménides, más audaz todavía en su pensamiento, pues ha negado hasta la vida y la muerte ("la generación se ha extinguido y es ignorado el parecer"), y consciente de su misma audacia, no puede siquiera contentarse con negarle la verdad a todos los humanos, y considerarse el único poseedor de la misma sobre la tierra. Tiene que ponerla

[28] Frag. 96. Damos por consabido que entre HERÁCLITO y PARMÉNIDES media en años el tiempo suficiente para que el segundo haya podido conocer la obra del primero, y hasta hacer de ella una alusión en su Poema, más o menos indirectamente —lo cual parece confirmado por las más autorizadas cronologías. Véanse en BURNET, *op. cit.*, § 84 y sigs., los antecedentes de la cuestión.

en boca de una diosa, y escribirla en verso, para justificar mediante el artificio literario de una revelación mística, el carácter sobrehumano de su descubrimiento.

3

A PESAR DE SER POÉTICA, la expresión de Parménides es la primera muestra de un lenguage rigurosamente unívoco. La unidad del ser impone la univocidad de la palabra. La filosofía aprendió con ello una norma de validez permanente, pero de uso peligroso. Pues muchas veces la esterilidad es la consecuencia histórica de un rigor unívoco y total, que cierra todas las vías de fecundación; y en cambio resulta más prometedora de rendimiento esa inigualable mezcla, que encontramos en Platón, de rigor lógico y fantasía mítica, con lo cual la fantasía se llena de sentido y la argumentación estricta queda vivificada. Los discípulos directos de Parménides tienen que limitarse necesariamente, por seguir a su maestro, a *piétiner sur place:* no pueden añadirle nada nuevo, porque sus argumentaciones mismas conducen a la negación de toda novedad. La visión de Parménides debe permanecer inalterable. Por esto mismo, se produce en la etapa siguiente de la filosofía este curioso fenómeno: que todos los innovadores andan en busca de un nuevo sistema dinámico como el de Heráclito, pero no pueden tomarlo a éste como punto de partida. Heráclito no tiene discípulos, precisamente porque todos quieren ir por su mismo camino. Por lo tanto, todos buscan el modo de alterar lo dicho por Parménides, lo cual quiere decir que todos se ven obligados a partir de él.

En cualquier caso, la tarea que emprende la filosofía, después de Parménides, consiste fundamentalmente en destruír esa total univocidad de la categoría de ser. Pues admitido que *lo que es* es, en un sentido perfectamente unívoco, las consecuencias que de ello se derivan deben ser aceptadas con igual y paralizadora necesidad. El único camino que quedaba era volver a la multivocidad de *lo que es*, o sea al pluralismo. Se había llegado a la unidad absoluta, partiendo de la experiencia de la diversidad; ahora es menester regresar de nuevo a la diversidad, partiendo de la noción racional de la unidad. Y no hay otro modo de lograrlo que diversificando esta unidad en su interior, para que vuelva a ser unidad de lo diverso. Pero, si la realidad es diversa, la categoría de ser tiene que hacerse equívoca: hay que *modificar* el ser, o sea encontrar los *modos* diversos que ofrece *lo que es*. Y puesto que la diversidad implica el dinamismo, habrá un ser en el tiempo y un ser fuera del tiempo.

Antes que esto ocurra plenamente —y ocurre sólo hasta Platón— la diversificación del ser es puramente cualitativa. Mediante esta diversificación se establece el puente que permite cruzar ese abismo que separa, en Parménides, la Primera y la Segunda partes de su Poema: el ser y el devenir. Esta operación que hace la historia de la filosofía, estaba determinada de antemano por la situación en que la dejó Parménides. Si al pensamiento se le hacía desde entonces más patente la identidad intemporal del ser, el problema tenía que consistir en explicarse, mediante la razón, esta otra realidad del cambio, la cual era y seguía siendo, sin embargo, la más inmediata y directa, y la más patente a los sentidos. Pero se había visto que, de esta realidad de lo que se nos aparece, no había que fiarse mucho. La *desconfianza de las apariencias* es la actitud racional; y la necesidad subsiguiente de *salvar las apariencias* derivaba, en verdad, más de aquella desconfianza que del hecho de que ellas fuesen inmediatas a nuestra experiencia. Pues, en efecto, la tarea de salvarlas se iniciaba por el camino de la desconfiada razón, y era un camino indirecto, que partía del ser, y no del aparecer. Las apariencias no pueden volver a salvarse por sí mismas, en cierto modo no completo, sino hasta Aristóteles.

Y sin embargo, la teoría ontológica de Parménides, con todo y su evidente carácter *a priori*, no se aplica al ser en cuanto tal, sino a la realidad, a *lo que es*. No se habla de τὸ εἶναι, sino de τὸ ἐόν. Esta realidad tiene una forma sensible, que es la esférica; y el propio Aristóteles consigna que Parménides nunca pensó en una realidad que no fuera la sensible.[29] Cualesquiera que sean las dificultades que esto entrañe, para la concordancia íntima del pensamiento de Parménides, lo que quiere decir es simplemente que la realidad es materia; la plenitud material y homogénea de la esfera es la razón de su inmovilidad interna. Por tanto, es en el interior mismo de este *plenum*, y partiendo de la misma noción del ser material, donde habrá de buscar Empédocles la posibilidad del cambio. Naturalmente, será necesario abandonar la idea de homogeneidad, aún conservando todos los demás atributos que *lo que es* tuvo para Parménides; y tratándose de un ser material, la heterogeneidad será cualitativa, y por tanto del orden sensible.[30]

---

[29] *de caelo*, Γ 1, 298b 21.

[30] Cualitativa llamamos nosotros a esta diversidad real, con el fin de señalar el origen psicológico de la teoría de las "cuatro raíces" de EMPÉDOCLES; pero él no pudo calificarla de este modo, por la muy simple razón de que la idea misma de la cualidad, como algo independiente del ente al que cualifica, no había sido pensada todavía. Para EMPÉDOCLES, la heterogeneidad cualitativa es una pluralidad óntica. Importa, sin embargo, señalar el hecho de que, al pluralizarse, *lo que es* se cualifica nuevamente, y deja de ser neutro como en PARMÉNIDES.

Con esta nueva dirección hacia lo heterogéneo y lo sensible, no sólo se orienta el pensamiento hacia la única doctrina que puede explicar el movimiento, la cual es pluralista, sino que, además, recibe de nuevo inspiraciones que vienen de lo humano. Con Empédocles reanudamos el contacto con la cosmología, con todas las implicaciones antropológicas que esto trae, las cuales se acentúan, en este caso, por el hecho de que la compleja personalidad de Empédocles le permitiese compartir en su vida la política y la filosofía, la retórica, la medicina, la religión órfica y la psicología.

Con Empédocles el hombre recupera el mundo. Cierto que no es ya el mundo en que vive el hombre ingenuo. La realidad verdadera parece haberle sido sustraída a ese mundo para siempre. La realidad es más recóndita, y es al ensamble de ésta con las cosas aparentes y fugaces, a lo que el filósofo llama mundo. Pero, por lo menos, el hombre ocupa en él un puesto definido: el mismo que las demás cosas. Como ellas, nace y muere. Las cosas no tienen una naturaleza propia (φύσις); este nombre se lo dan los hombres. En realidad, ellas "son sólo una mezcla, y un intercambio de lo que ha sido mezclado". [31] Hay pues unas realidades simples y otras compuestas o mezcladas. Las últimas son las cosas que podemos percibir, y tal como se ofrecen en nuestra convivencia con ellas. A las realidades simples se las llama "raíces", porque lo son, en efecto, de todas las derivadas: el Aire y el Fuego, la Tierra y el Agua. [32]

Es fácil percibir la resonancia milesia de esta teoría metafísica de lo simple y lo compuesto. En la cosmología tradicional, aire, agua y fuego han sido ya propuestos como principios. Y al añadir la tierra, Empédocles completa el cuadro de las substancias que corresponden a los dos pares de contrarios —húmedo y seco, cálido y frío—, no menos tradicionales en el pensamiento extracientífico de Grecia. Pero estos antecedentes son accesorios. Las cuatro substancias simples, que luego se llamarán "elementos" (στοιχεῖα), responden a una nueva necesidad de la filosofía, y el hecho de aparecer las cuatro, cambia el sentido y la función de cada una. Además, lo importante es observar precisamente la correlación entre las cuatro "raíces" y los "contrarios", pues la teoría de estos "contrarios" fué el fundamento de la doctrina de la escuela italiana de medicina, cuya fundación se atribuye autorizadamente a Empédocles. Por donde, a pesar del origen tradicional de esas nociones, se percibe la inspiración antropológica que las hizo revivir en un nuevo sistema de filosofía.

Este último fenómeno no se produce exclusivamente en la obra de Empé-

[31] Frag. 8 (orden de DIELS).

[32] Frags. 6, 17, 22, etc.

docles. Es más bien una nueva dirección del pensamiento, que se inicia a fines del siglo VI y que, mezclándose con las corrientes que se consideran principales, las influye de un modo decisivo, hasta desembocar en Aristóteles. La novedad consiste en el tránsito de la antigua práctica médica, de carácter puramente empírico, a una *doctrina* empírica de la naturaleza humana. El ejercicio de la medicina tiene naturalmente en Grecia, como en todas las culturas, un origen remoto, que lo emparenta a las creencias religiosas, a través de la magia. Sea cual fuese el grado de efectividad curativa que hubiese alcanzado la práctica médica durante el siglo VI (y hay razón para creer que fuese inferior al que habían logrado mucho antes los médicos egipcios),[33] el hecho es que la medicina sólo empezó a organizar esta práctica sobre una base doctrinal, es decir, sólo empezó a investigar metódicamente su objeto y a elaborar sus primeras teorías, cuando recibió el incentivo de la especulación filosófica. Esta última se proponía descubrir la φύσις o naturaleza cósmica; la medicina pretendía determinar la φύσις humana. Sus métodos eran opuestos, pero sus propósitos eran complementarios, como lo son siempre la idea del mundo y la idea del hombre. La filosofía operaba especulativamente, tenía carácter hipotético, y se expresaba en un estilo rotundamente afirmativo. La medicina, en cambio, se guiaba por la observación, sólo se sentía apoyada por los hechos, y se expresaba precavidamente. Pero este estilo lo adquirió la literatura médica cuando, al seguir la tendencia general de especialización del saber, aparece en los escritos hipocráticos como una disciplina no sólo independiente, sino manifiestamente opuesta a la filosofía, por sus principios y sus métodos. A pesar de esta oposición, el contacto entre ambas no quedó cortado. Así como la medicina recibió de la filosofía jónica el afán de teoría que en ella se manifestó por vez primera, cuando a su vez la filosofía empezó a sentir —con Sócrates— la necesidad de emplear el método inductivo, fué la medicina la que la ayudó a descender de las encumbradas teorías y a plantear de nuevo los problemas en un plano más vital e inmediatamente conectado con el hombre.[34]

Al principio, sin embargo, el caso que se ofrece es el de los médicos que hacen filosofía y se inspiran de la medicina para renovar el curso de la

[33] Cf. ABEL REY, *La Science Orientale avant les Grecs*, Paris, 1930.

[34] La relación e influencias recíprocas de la medicina y la filosofía griegas han sido notablemente descuidadas por los historiadores de la una y la otra. BURNET le ha dado toda su importancia a esta cuestión, deteniéndose a señalar en cada filósofo aquellas influencias (en *Early Gr. Phil.*). Pero ha sido JAEGER (*Paideia*, II, págs. 32 y sigs., y III, cap. I) quien, sin estudiarlas en el detalle de cada autor concreto, pero rebasando la línea de los presocráticos, hasta donde alcanza la obra de BURNET, ha integrado esta rama del saber en el conjunto de las grandes corrientes del pensamiento helénico.

filosofía, como Alcmeo y Empédocles. Entre estos dos autores se ofrece más de una analogía. Ambos filosofan y son médicos; ambos han recibido influencias órfico-pitagóricas; ambos hacen psicología (de hecho, Alcmeo es el fundador de la psicología empírica); finalmente, si Empédocles es un político, Alcmeo encuentra en la política conceptos que le sirven para elaborar su teoría de la salud. Este es otro signo de la restauración del tema humano en la actualidad del pensamiento. Para Alcmeo, la salud es *ἰσονομία*, o igualdad de derechos, idea cuya fuente es Anaximandro, pero que se relaciona más profundamente con la pitagórica noción del alma como armonía,[35] pues ambas responden al mismo afán helénico de explicar lo vario en unidad y de resolver en ella la oposición de los contrarios. En efecto, esa igualdad de derechos de que habla metafóricamente Alcmeo, y en la cual consiste la salud, es el equilibrio que se establece en el cuerpo humano entre lo cálido y lo frío, lo húmedo y lo seco.[36] La enfermedad es la ruptura de este equilibrio, a la cual llama Alcmeo *monarquía* de cualquiera de los elementos sobre los demás, un poco como Anaximandro hablaba de la *injusticia* de unas cosas con otras, y del orden que en ellas restauraba la medida del tiempo.

Siguiendo este hilo conductor, tal vez no resulte demasiado aventurada la correlación que se establezca, en Empédocles, entre su pluralismo filosófico y su actividad política. Aunque en él los conceptos de política no aparezcan, como en Alcmeo, en un lugar central de la obra escrita, en cambio ocupan un lugar central en su vida misma. Empédocles fué, en efecto, un destacado caudillo democrático de su ciudad de Acragas, en Sicilia, a principios de este siglo V que va a presenciar el esplendor, y los inicios de la decadencia, de esa forma de gobierno. Sin que sea necesario darle a esta correlación un carácter de necesidad, es útil señalarla como significativa, pues no cabe duda de que una democracia es un pluralismo, cuyas entidades múltiples e individuales son algo así como las *homeomerías* de Anaxágoras, cuya acción es gobernada por el *νοῦς*; y que este régimen se opone al monismo de la tiranía o de la *μοναρχία* que, como dice Alcmeo, rompe el equilibrio de derechos y establece la predominancia injusta de uno sobre todos.

La fuerza de una democracia reside en el sentido de comunidad, que unifica a sus miembros individuales mediante la vigencia de la ley. De un modo más riguroso todavía, pues aspira a representar una necesidad que la ley humana nunca alcanza, la filosofía pluralista sigue también el consejo de Heráclito, de que hay que hacerse "fuertes en lo común a todos, como la

---

[35] Cf. con la hipótesis de Simmias —el alma como armonía de los contrarios— en PLATÓN, *Fedón*, 85e-86d.

[36] Véase ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 5, 986a 27 y sigs.

ciudad en la ley". La diversidad cualitativa del ser, para Empédocles, se resume en un principio de unidad tanto más firme cuanto que admite y reproduce lo esencial de la teoría de Parménides, aunque sea para luego prolongarla, y alterarla de modo capital en esta prolongación. Insensatos llama Empédocles a los que piensan que pueda llegar a ser lo que antes no era, o que pueda ser destruído enteramente lo que es, "pues no puede ser que algo surja de lo que no es en modo alguno, y es imposible e inaudito que *lo que es* pueda perecer". [37] Sin embargo, hay un doble advenimiento de las cosas que perecen, y una doble vía de desvanecimiento; de lo uno surge lo múltiple, de éste lo uno. [38] ¿Cómo es esto posible? Es decir, ¿cómo se compadece con la afirmación anterior: que nada surge de la nada, y lo que es no puede perecer? Porque las cosas en tanto que cambian incesantemente de lugar "están siempre inmóviles mientras recorren el círculo de la existencia". [39]

Empédocles toma como punto de partida esa misma imagen circular o esférica del ser, que propuso Parménides. Para éste era una plenitud compacta, completa, unitaria, homogénea, inconmovible, indivisible y eterna. Para Empédocles, en cambio, esta plenitud es compacta, eterna y completa, de tal suerte que nada existe que no existiera antes, que no se encuentre dentro de ella, y que al dejar de ser no se transforme en otra cosa que compensa la anterior sin alterar la plenitud, la cual es inmutable en su conjunto total. Pero hay movimiento, cambio y tiempo, porque hay diversidad, como en la moderna teoría de la continuidad cuantitativa inalterable de la materia. Es en el interior de la esfera o del *plenum* de Parménides donde el cambio se produce. Y así como la cantidad de líquido que llena perfectamente un recipiente no se altera por el grado y el modo como se mezclan en su interior las diversas substancias que forman este líquido, así igualmente *lo que es*, es siempre lo que es, independientemente de los estados sucesivos por que pasan las cosas, al producirse las variadas mezclas del Aire con la Tierra, del Fuego con el Agua.

Finalmente, después de la política y de la medicina, una tercera inspiración antropológica es la que promueve en Empédocles a la categoría de causas al Amor y la Lucha o Discordia. En efecto, cerrado como es el círculo de la existencia, se percibe la necesidad de lo que Aristóteles llamará una causa, la cual tiene que ser distinta de las substancias mismas "radicales", cuya mezcla constituye las diversas cosas. Empédocles la encuentra en este nuevo

---

[37] Frags. 11-12.

[38] Frag. 17.

[39] *idem*.

par de contrarios dinámicos, no cualitativos aunque corpóreos, cuya oposición "es manifiesta en la masa de los miembros humanos", unas veces acoplados por el Amor, otras dispersos por la Discordia y errantes por los mares de la vida.[40] El Amor y la Discordia causan las sucesivas uniones y desuniones de los contrarios, los grados y modos de las mezclas en que concurren las "raíces" de todas las cosas.

4

TENEMOS YA QUE EL SER recupera el movimiento en el seno de su misma plenitud. Y lo recupera, en primer lugar, gracias a su diversidad interna, y en segundo lugar, gracias a la intervención de esas potencias dinámicas, el Amor y la Discordia (φιλία y νεῖκος), cuyos caracteres dejaban a Aristóteles perplejo.[41] Pero, si por una parte la elección de estas causas revela una inspiración antropológica y fisiológica, típica de la mente observadora del médico que fué Empédocles, por la otra arrebata a la experiencia individual la singularidad y el sentido que estas situaciones tienen en la vida humana, las cuales quedan deshumanizadas al incorporarse como causas a la gran corriente natural del universo.

Otra inspiración análoga, que trae además las mismas consecuencias, es la que conduce a Anaxágoras a proponer el νοῦς como rector del mundo físico. Para Heráclito, todo sucedía de acuerdo con el *logos*, lo cual quería decir que en el mundo hay orden, que el cosmos es un orden con el cual la razón humana puede entrar en esa misma correlación adecuada y comprensiva que luego señala Parménides. Lo que ahora se nos dice es diferente. El pensamiento no sólo alcanza a comprender el mundo, sino que éste mismo incluye al pensamiento, como un elemento constitutivo, funcional y *autocrático*.[42]

Ciertos autores —Burnet, por ejemplo—[43] señalan con su parte de razón que la originalidad de Anaxágoras reside menos en su teoría del *nous* que en la de la substancia. La parte de razón que les asiste depende sólo del punto de vista; y el hecho de que concuerden con la opinión probable de Sócrates, y la indudable de Platón y de Aristóteles,[44] respecto de esta cuestión, no consigue ampliar la limitación de aquel enfoque. Los fragmentos que se han con-

[40] Frag. 20.

[41] *Metaf.*, Λ 10, 1075b.

[42] Que se regula a sí mismo. Véase frag. 12 (DIELS) y cf. PLATÓN, *Cratilo*, 413c.

[43] *op. cit.*, § 132, final.

[44] PLATÓN, *Fedón*, 97b sigs.; ARISTÓTELES, *Metaf.*, A 4, 985a.

servado del libro de Anaxágoras, y la opinión que se formaron de él esos autores que pudieron leerlo entero, concuerdan, en efecto, en producir la impresión de que Anaxágoras no alcanzó, en primer lugar, a concebir el *nous* como una fuerza o substancia inmaterial; y en segundo lugar, que la función que ejerce en el sistema es extrínseca, accesoria y arbitraria, como si, después de haberlo ideado, Anaxágoras no supiera bien cómo coordinarlo con el resto de su explicación del ser y del cambio. Todo lo cual puede resultar muy cierto, pero deja a un lado la significación capital que tiene en la historia de la filosofía la primera aparición de una potencia humana intelectual elevada a la categoría de causa primera. La inferior originalidad del *nous*, respecto de la teoría ontológica y cosmológica, sólo aparece en cuanto se le considera, precisamente, desde el plano ontológico y cosmológico. Pero si se considera desde el plano antropológico —lo cual es necesario que se haga, pues el de νοῦς es un concepto que pertenece a este plano originariamente—, entonces aparece la importancia y originalidad de esta ideación de Anaxágoras, por la cual un concepto que ha tenido y seguirá teniendo una significación precisa respecto de lo humano, adquiere un nuevo sentido metafísico, paralelo al anterior y derivado de éste. De hecho, se ha creado con ello una nueva categoría, pues la tradicional idea de *principio*, sea cual fuere el término con que se expresara, ha sido renovada por el hecho insólito de que éste principio sea pensante y congnoscente. En ella está el origen bien preciso de la noción aristotélica de la causa primera que es "pensamiento que piensa el pensamiento", y aún de la capital y definitiva distinción, que también desarrolló Aristóteles, entre el mundo de lo orgánico y el mundo de lo orgánico.

Aunque Anaxágoras se emparenta directamente con la tradición milesia, y no recibe el eco de esas difusas influencias pitagóricas que se extienden por la Grecia continental, por Sicilia y la Magna Grecia, su propósito se orienta en la misma dirección de Empédocles: se trata de salvar las apariencias. Y como en Empédocles, el único camino de salvarlas parte de la aceptación del ser en sentido parmenideano, y conduce por tanto a considerarlas como esto: como apariencias, y no como las formas últimas fundamentales de la realidad. "Lo que aparece (τὰ φαινόμενα) es la visión de lo que no se ve". "La verdad, no somos capaces de discernirla desde la debilidad de nuestros sentidos".[45] Es decir, que lo que podemos ver con los ojos de la cara, lo que se nos aparece, es sólo *apariencia* en el sentido de que nos encubre algo no aparente y más fundamental, y al mismo tiempo nos remite a ello; pues ahí es donde podemos encontrar la verdad, y no en lo que nos dicen los sentidos, demasiado débiles para captarla. En esto se descubren con toda claridad las

[45] Frags. 21a y 21, respectivamente.

consecuencias históricas de la metafísica de Parménides: esa sustracción de la verdad del campo de la experiencia, y su instalación en un plano al que, por una peripecia u otra —esto depende de los autores—, sólo se llega con el pensamiento, es decir, precisamente con este mismo νοῦς, que es causa primera de las cosas y compone además el ser humano; este νοῦς que luego se llamará νόησις o διάνοια, según que las predilecciones y conveniencias terminológicas de Aristóteles y de Platón les inviten a preferir una u otra de estas varias palabras que tienen la misma radical.

¿En qué consisten estas apariencias? Las cosas son mezclas, lo mismo que en Empédocles. El hecho de ser mezclas explica a un tiempo el modo de su ser y el de su aparecer. Si algo *que es* se analizase o dividiese, según la teoría de Empédocles, ofrecería finalmente las "raíces" de que está compuesto, o sean sus elementos simples. Para Anaxágoras la materia —*lo que es*— es infinitamente divisible, pero en cualquier punto que detengamos nuestra división, ésta no produce una diversidad cualitativa: las porciones ínfimas son iguales a las mayores. "En todo hay una porción de todo". [46] No hay realidad que se muestre como simple: todo está compuesto o es mezclado. Los componentes de la mezcla, siempre igualmente presentes en las porciones más pequeñas como en lo más grande, Anaxágoras los llama *simientes* o *gérmenes* —σπέρματα—, como Empédocles llamara *raíces* a sus elementos. [47]

"Todas las cosas están en el Todo". [48] "Nada se engendra ni perece... Engendrarse es una mezcla, perecer es separación". [49] Sobre el principio mismo de Parménides se funda la teoría de la pluralidad. Pues la unidad del Todo es anterior al tiempo, y por tanto anterior al conocimiento: "Antes de que fueran separadas, cuando todas las cosas estaban unidas, ni siquiera podía distinguirse un solo color". [50] La distinción, o sea la individualidad del ente, y la posibilidad de diferenciarlo y conocerlo, vienen con la separación, o sea con su ingreso en el tiempo y en el movimiento. Y es precisamente el *nous* el que produce este ingreso. El *nous* es infinito, se gobierna a sí mismo, es simple y suficiente; es la más pura y sutil de todas las cosas, es omnisciente y omnipotente. Este poder suyo supremo causó el inicio del movimiento, que

[46] Frag. 11.

[47] Ya se ha dicho que la palabra elementos (στοιχεῖα en plural) es la que emplea ARISTÓTELES para hablar de las *raíces* de EMPÉDOCLES. De parecida manera, fué el propio ARISTÓTELES quien bautizó a los *gérmenes* de ANAXÁGORAS con el nombre de *homeomerías* (ὁμοιομερῆ), que es el divulgado por la posteridad. Véase ARISTÓTELES, *de gen. et corrup.*, A 1, 314a 18.

[48] Frag. 4.

[49] Frag. 17.

[50] Frag. 4.

adopta una forma *revolucionaria* o cíclica, cuyo radio va extendiéndose progresivamente y abarcando un espacio cada vez mayor. A su vez, el movimiento revolutivo causa la separación: del ser como Todo se desprenden los entes. Pero a pesar de sus diferencias y variantes entitativas, las cosas individuales, y aún las partes en que podamos dividirlas, conservan siempre una comunidad unitaria; la cual deriva, en primer lugar, del *nous* que las originó al promover el movimiento, y que las mantiene en orden al regular sus cambios; y en segundo lugar, del hecho de que todas ellas, y todas sus partes, contienen los mismos *gérmenes* que antes estaban mezclados y confusos en el Todo, y sólo se diferencian unas de otras por la predominancia de unos *gérmenes* en la cosa misma. [51]

De lo cual se desprende que el pluralismo de Anaxágoras, lo mismo que el de Empédocles, si bien permiten salvar las apariencias, no dejan en cambio completamente a salvo la individualidad del ente; de ningún ente, y por tanto tampoco la del hombre. Este, lo mismo que las demás cosas que aparecen, es un compuesto. Su entidad depende del modo de la composición. Es pues una entidad derivada y circunstancial, no propia, definitiva y asentada en sí misma. Esta entidad propia sólo la tienen las *simientes* o los *gérmenes*. Las razones por las cuales el Sócrates del *Fedón* se siente desilusionado ante esta explicación puramente mecánica de la composición del ente, [52] son las mismas que atrajeron la favorable atención de los modernos sobre la física de Anaxágoras y sobre el atomismo de Leucipo y Demócrito. Dejando a un lado esa función iniciadora del movimiento, que cumple el νοῦς en Anaxágoras, y que recuerda la "chiquenaude" cartesiana, la totalidad del proceso dinámico se desenvuelve por sí mismo, con una completa independencia del *nous* al que se llama ordenador, pero no cumple "ningún papel en las causas particulares del orden de las cosas", [53] y cuya acción ordenadora ni se explica ni se justifica. El hecho de que en los seres vivientes, y por tanto en el hombre, se encuentre el *nous* además de los *gérmenes*, sirve para explicar ese modo diferente de ser que es la vida, y para explicar el conocimiento; pero no individualiza al ente ni lo constituye en unidad independiente.

Así entendido, el *nous* no es una potencia humana, sino cósmica, aunque pueda explicarse psicológicamente el proceso por el cual esta noción fué extraída del saber humano, y convertida en una categoría distinta. En efecto, la significación originaria que tiene la palabra —pensamiento, mente— ha quedado transformada por los predicados de infinitud, soledad y suficiencia

[51] Toda esta explicación se encuentra en el fragmento 12.

[52] PLATÓN, *Fedón*, 98b sigs.

[53] PLATÓN, *loc. cit.*

que le atribuye Anaxágoras.[54] Y así ocurre que, a pesar de su carácter antropomórfico, la presencia del νοῦς en el sistema de Anaxágoras acentúa el proceso de deshumanización que es una consecuencia lateral, involuntaria e inevitable, del progreso de la ciencia que en nuestros días llamamos natural. La misma tendencia se había manifestado ya en Empédocles. La inspiración médica, y por tanto antropológica, que le había sugerido la adopción del Amor y la Lucha como principios dinámicos del universo, los despojaba al mismo tiempo de su cualidad humana y su sentido, y los convertía en puras fuerzas neutras, mecánicas, y dotadas de un poder universal en la naturaleza. No eran, entonces, las cosas las que se comportaban de un modo análogo a la manera humana, sino el hombre el que quedaba asimilado al proceder de todas las demás cosas, y subsumido, como una más entre ellas, a las grandes fuerzas cósmicas que las gobiernan todas.

El *nous* de Anaxágoras contiene todavía, en estado latente, otras potencialidades de complicación respecto de la historia humana. Por vez primera en esta historia, tal como queda reflejada en la evolución de la filosofía, el pensamiento es concebido como poder. Cierto que se trata todavía de un poder cósmico, es decir, de este poder al que la filosofía, lo mismo que la religión, habrán de llamar Dios en cuanto la divinidad se individualice también, y se concentren en una unidad la pluralidad de los atributos sobrenaturales y naturales. Pero será muy difícil, a partir de este momento, disociar esta asimilación del poder y el pensamiento, pues la derivación del plano cósmico al humano es casi inevitable, y por ella el hombre intuirá que hay también un componente de poder en su propio pensamiento. Siendo el afán de poder uno de los constitutivos permanentes de la condición humana, la revelación de que el poder se ejerza también por la vía del pensamiento, y no sólo por la acción pragmática, constituirá una amenaza permanente para la pureza de la especulación, y un germen de perturbación interna para la paz que se busca en el ascetismo de una vida dedicada a la verdad. Y esta amenaza recurrente se hará más manifiesta en cuanto el hombre, por las vicisitudes de su historia, de su pensamiento y de su vida toda, pierda el contacto con ese poder supremo que gobierna al mundo con el pensamiento, y al acentuarse con ello su propia independencia, nazca en él ese sentimiento de suficiencia que produce la creencia de que no hay otro νοῦς que el suyo, y de que, por tanto, el suyo es también el poder supremo en el universo. Cuando esta convicción se auna a un conocimiento importante de la naturaleza, como en nuestros días, el afán de poder que es el compañero incógnito del conocimiento, aparece manifiesto a su lado, predomina en los designios y las acciones de los hombres, y pone

[54] Frag. 12, al principio.

finalmente a su servicio al conocimiento mismo, desnaturalizando el otro afán de verdad, por el cual algunos hombres aspiran a una purificación espiritual de su vida y a una justificación o salvación de su existencia misma.

En la antigüedad, el ateísmo de los sofistas representa el primer ejemplo histórico de esa inversión funcional y de sentido de las potencias humanas.

TERCERA PARTE

CAPITULO SEXTO

EL HOMBRE COMO PRINCIPIO DE UNIDAD

La Sofística

El cambio de todas las cosas despierta el espíritu de los hombres.
HIPÓCRATES, *de morbo sacro.*

1

EL DESARROLLO DE LA física ha ido excluyendo, de un modo cada vez más pronunciado, la idea de la inmortalidad del alma y la posibilidad misma de integrar su idea en cualquiera de las distintas cosmologías. El *nous* de Anaxágoras, si bien es un principio vital, no puede ser considerado como un alma, ni le ofrece al hombre garantía alguna de inmortalidad. Por lo demás, tampoco se ve con claridad cómo es posible que este *nous* pueda albergarse en un número ilimitado de entes individuales —los animados—, siendo así que su carácter unitario, su existencia independiente, y su función ordenadora universal, han sido señalados tan acusadamente por Anaxágoras. Por su parte, los mismos pitagóricos que siguen a los de la primera generación, distanciaron cada vez más sus especulaciones del terreno religioso en que las arraigaba el maestro; el pluralismo pitagórico no implica la inmortalidad, ni puede demostrarla esa teoría del alma como armonía que ellos elaboran, pues la armonía termina con la muerte y el alma no posee una substantividad propia. Aunque no justificada filosóficamente, la idea de esta diferenciación substancial estaba implicada en la doctrina órfica y en la de los primeros pitagóricos. Pero a medida que la escuela fué perdiendo su sentido religioso original, la inmortalidad del alma fué quedando relegada en la nueva dirección científica.

El propio Empédocles hubiera tenido sus dificultades, si hubiese sido consciente de ella, para resolver la disparidad entre su *Poema sobre la Naturaleza*, en el que no hay lugar para la inmortalidad, y su Poema sobre las *Purificaciones*, en el cual esta inmortalidad se presupone y sobreentiende.

El abandono, por unos, de la tradición mística, y su inexistencia total en otros, significa que la filosofía entera ha producido hasta ahora un movimiento de retroceso en la idea de individualidad. Pues la inmortalidad es la garantía suprema de la existencia individual, y desde la mística órfico-pitagórica hasta Platón, nadie se propuso alcanzar aquella garantía. Cierto es que los sofistas acentuarán la individualidad humana, sin recurrir por ello a la inmortalidad. Pero con tales riesgos para el hombre, y a costa de tantos valores desdeñados, que para salvar la individualidad humana y evitar esos peligros a la vez, será menester la irónica labor de apostolado filosófico de Sócrates y la lenta, elaborada construcción del organismo platónico de ideas. Antes de ellos, la ciencia helénica ha sido materialista, por la razón muy simple de que esta ciencia no era más que metafísica: teoría de *lo que es*, y *lo que es* es cuerpo para ella. Entonces, sea cual fuese, según los diversos pensadores, la realidad substantiva y primaria de *lo que es*, la individualidad quedaba subsumida en el Todo. El ser verdadero no es individual, ni en el monismo ni en el pluralismo. Lo individual es ilusorio en la teoría del ser fuera del tiempo, y es pura forma fenoménica de lo universal, entidad compuesta y transitoria, en las teorías dinámicas y pluralistas.

El hombre que filosofa es un hombre individualizado plenamente. Pero su filosofía produce un retroceso de la individuación, si no como fenómeno social y por su influencia sobre el medio, como teoría de la humanidad, implícita o explícita en la teoría del mundo y de la φύσις o naturaleza de las cosas, pues el hombre no tiene una naturaleza propia, que lo distinga de ellas. El filósofo como tal —y esta es la paradoja de su figura— es suprema, distinta y hasta extravagantemente singular e individualizado. También la humanidad en torno suyo sigue con su proceso, el cual señala, en el campo de la vida política, la superior y creciente individuación que origina el régimen democrático. Sólo la teoría reintegra al hombre a la unidad cósmica, de cuya vinculación, cuando ésta se fundaba en un sentido religioso y primitivo, lo liberó esa misma razón que ahora reanuda el vínculo en un plano distinto.

Pero no tardará en producirse, también en el plano racional y filosófico, un nuevo movimiento hacia la individualidad, que será paralelo y tendrá una íntima conexión de sentido con la evolución que ofrece el arte. La escultura evoluciona de lo genérico y típico al retrato psicológico más individualizado. En cuanto a la poesía dramática, un proceso semejante se descubre desde Es-

quilo hasta Eurípides y hasta la comedia. Ya Nietzsche y Rhode habían observado la conexión interna entre la renovación intelectual que representa la sofística, y la que introduce Eurípides en el arte poético del drama. Pero los antecedentes de la una y del otro no se corresponden necesariamente, pues cada una de las grandes creaciones del espíritu, por las cuales el hombre expresa su más íntimo ser en cada situación histórica, sigue una línea propia de evolución, y sus transformaciones de estilo y contenido no coinciden siempre con las que tienen análogo sentido, pero que se producen en líneas y en tiempos diferentes.

El drama tiene siempre personajes, es decir, su materia es siempre humana y vital. Pero sus personajes pueden ser más o menos prominentes o encubiertos. Y esta prominencia expresa el sentido poético de la individualidad. En Esquilo, la acción y la pasión dramáticas están enmascaradas por el símbolo, en cuya creación literaria intervienen por igual tradición y reflexión. La individualidad del personaje es la materia del drama, pero sólo interesa en cuanto vinculada al drama mismo, y éste consiste precisamente en el desarrollo inexorable, funesto y sobrehumano de unos procesos y unas fuerzas que avasallan la potencia individual de hacerles frente. El individuo es materia trágica, por su misma sumisión, en el sentido humano y en el poético a la vez, porque es el campo donde chocan fuerzas superiores a él, y porque sirve de ilustración o ejemplo, el más concreto y vivo y el más dramático, de ideas generales. La culpa pasa de padres a hijos, sus consecuencias se trasmiten de generación a generación, siguiendo el encadenamiento necesario que corresponde, en el plano ético-religioso, y con unos ecos remotos de la tradición, al otro encadenamiento que la filosofía más avanzada ha descubierto en los procesos naturales.

En Sófocles encontramos los mismos elementos de la tragedia que en Esquilo, pero con un dispositivo inverso. El destino y la libertad han alterado sutilmente sus respectivos planos de valor y prominencia, de tal suerte que el hombre se empieza a destacar de su fondo impersonal, y aunque mantiene su representación simbólica, adquiere un mayor relieve psicológico. Lo que importa para el drama y la poesía es la materia trágica inherente a la vida misma. Las potencias del destino sólo valen artísticamente porque cruzan en el hombre, y con sus pasiones y designios. La nulidad de la vida, la variedad de sus penas, la brevedad de sus goces y venturas; y luego, la inminencia de una muerte segura y una esperanza de poder trascenderla que es bien menguada o casi nula: éste es el destino humano. Pero la substancia trágica y la elevación poética no se centran en la fuerza del destino que juega con el hombre, sino en la conciencia que éste tiene de su misma condición. El saber de

sí mismo y de la vida es el nuevo factor trágico que introduce Sófocles en el drama. Desde Arquíloco hasta él, este saber humano se ha enriquecido y modulado; también se ha ennoblecido, al pasar de la poesía lírica a la trágica, pues es en la tragedia donde el genio griego produce las formas de expresión más elevadas.

En Eurípides, esta conciencia trágica de los personajes se desprende de su intimidad humana y se convierte en ideología. Los personajes de Eurípides peroran sobre su propia tragedia, en vez de limitarse a vivirla; y el efecto que producen de ser espectadores de su propio destino es debido a que su autor se aprovecha del pretexto de sus experiencias para poner en boca de ellos unas ideas que son ya del dominio de la filosofía, y que por tanto no se integran homogéneamente con la substancia trágica de la vida humana, ni surgen como reacciones inmediatas y espontáneas de los personajes frente a su destino.

Esta intelectualización de la tragedia significa, como dijo Nietzsche,[1] la muerte definitiva del mito. Sin embargo, el mito había sido herido ya de muerte por la filosofía. Esta vino a substituir al *sentimiento* del mundo por una *concepción* del mundo. Pero esta substitución es muy anterior a la época de Esquilo. Y aunque la penetración de la filosofía más allá de unos círculos selectos no se deja sentir, por lo menos en la Grecia continental, sino hasta la segunda mitad del siglo V, el sentimiento mítico de la vida y la fuerza creadora de mitos estaban agotados desde antes. Aparte de la filosofía, que permanece ella misma aparte, los otros aspectos de la vida helénica se han ido intelectualizando progresivamente. De hecho, la utilización del mito como tema de la poesía trágica implica su previa objetivación y racionalización, las cuales se dan ya en Esquilo. La presentación del mito en el drama no significa su vigencia vital en el autor y en los espectadores, sino todo lo contrario. Aunque su origen sean las ceremonias del culto dionisíaco, la tragedia de Esquilo y la de Sófocles no conservan ya ningún carácter religioso. Si así fuera, no habría en ellos propiamente *tragedia*, en el sentido dramático y poético del término. La existencia misma de la tragedia y su valor estético, se fundan en esa distancia remota a que se encuentra el mito respecto de las situaciones de la vida actual. La experiencia estética deriva precisamente de una evocación, y del modo cómo se combinan con ella unas reflexiones sobre la condición humana, que ni hubieran sido válidas, ni se hubieran siquiera producido, en la época de la vigencia auténtica del mito.

Lo que ocurre es que en Esquilo y en Sófocles esas reflexiones forman un todo con la materia trágica, de la cual se desintegran en Eurípides, como si

[1] *El origen de la tragedia*, 11.

no le fueran esenciales, es decir, como algo más acentuadamente intelectualizado. Lo cual tampoco significa que el conocimiento mismo no sea vital y no entrañe un elemento trágico. Sócrates lo demostró con su muerte; más con la forma de su muerte, consecuente con su vida, que con el simple hecho de haber sido condenado; y es a Sócrates a quien imputa Nietzsche la responsabilidad por el desvanecimiento del espíritu trágico en Eurípides. En cuanto a Platón, si no su muerte, su vida en cambio, que es su filosofía, es también una instancia para no excluir del pensamiento riguroso la presencia de un aliento dionisíaco. La innovación que representa en la tragedia el estilo de Eurípides era inevitable en la evolución de un género que tiende naturalmente a hacerse cada vez más realista y psicológico. La brusquedad del cambio, desde Sófocles a Eurípides, podrá considerarse mayor o menor, y podrá lamentarse en proporción, cuando los dos autores se comparan aisladamente de su tiempo y de la evolución general del drama. Pero en la continuidad de esta evolución, Eurípides es el paso que conduce a la comedia, insensiblemente y de un modo natural. No hay, pues, dos mundos de la tragedia, sino un solo mundo del género dramático, el cual evoluciona por condiciones internas, y ofrece al mismo tiempo, con las condiciones externas o de la vida real, una correspondencia paralela de sentido.

Nietzsche lamentaba el "suicidio" de la tragedia en Eurípides porque, con su muerte, el griego renunciaba a la inmortalidad: no sólo "abandonaba su creencia en un pasado ideal, sino en un ideal futuro". [2] Pero esta ruptura de los vínculos del hombre con la divinidad no es un hecho que se produzca bruscamente en la segunda mitad del siglo V. La racionalización del mundo y de la vida empezó a debilitarlos mucho antes. El agnosticismo de los sofistas no añade ninguna novedad a ese mundo ateo que ha estado pensando la filosofía física desde Tales de Mileto. Y precisamente ahora, en la época de Sócrates, es cuando se están creando las condiciones para que sea la razón misma quien restaure ese vínculo con un mundo anterior y superior al de la vida, y para que se incorpore por primera vez, en Platón, la idea de la inmortalidad al sistema de la filosofía. Pero, mientras tanto, la intelectualización del hombre no implica su mediocridad. Sin Dios y con soberbia —con una soberbia serena interiormente y reposada—, el hombre se hace más *prometeico*, para emplear la misma expresión de Nietzsche: desafiante, soberano, seguro de sí mismo y suficiente. Que la democracia, por ser el gobierno del pueblo, implique la mediocridad y el término neutro y se oponga, también en este aspecto, a la aristocracia nobiliaria, o gobierno de pocos y excelsos, es algo que puede decirse —cuando se habla de Grecia— olvidando solamente que la demo-

[2] *loc. cit.*

cracia produjo también su aristocracia, como todo régimen la obtiene de sus componentes mismos; y que difícilmente puede llamarse mediocre un medio siglo que contiene las vidas y las creaciones de Fidias, de Sófocles, Eurípides y Aristófanes, Pericles y Anaxágoras, Gorgias, Protágoras y Sócrates.

La sofística, y aparte de ella la influencia de Anaxágoras en Pericles, y contra ella Sócrates y Platón, contribuyeron a formar esta nueva aristocracia. Pero, para que fuera nueva, y por tanto eficaz, tenía que romper con la tradición y asentarse en nuevas bases. Fué la filosofía la que produjo el cambio de valores. Si al principio la política había influído sutilmente en la filosofía, prestándole las palabras mismas con que el pensamiento empezaba a coordinar una concepción del mundo, ahora los papeles se cambiaron, y ya no de un modo sutil e inconsciente, sino consciente y directo, es la filosofía la que se instituye en rectora del arte de gobernar los pueblos. Los principios de la política son principios filosóficos. Pero, sobre todo, esto: la política tiene unos principios, y es el *logos* como razón quien los descubre, y el *logos* como palabra quien debe formularlos y hacerlos aceptables a la comunidad.

La democracia ateniense alcanzó su plenitud precisamente cuando fué gobernada por el más aristocrático, en este sentido nuevo, de todos sus políticos. Y no es accidental el hecho de que, habiendo sido amigo de Anaxágoras, y conociendo la filosofía de éste, concibiese Pericles la política como una labor ordenadora, cuya función corresponde al pensamiento. Pericles gobernó con la cabeza fría, sin dejarse llevar por emociones propias, pero calculando el valor de las ajenas. Sus decisiones resultaban de un examen de la situación, y de una ponderación cuidadosa de sus componentes. Entre éstos, se hallaba inevitablemente el rastro de las tradiciones y de las costumbres viejas; Pericles las tomaba en cuenta para renovarlas o destruírlas, pero no se sometía individualmente a ellas. El político no debe tener hábitos, sino crearlos en los gobernados. Su inteligencia debe ser despierta, su voluntad dispuesta, y su prudencia, que en los otros es virtud, debe resultar en él de una justa apreciación y del cálculo de las posibilidades. El buen político permanece ajeno al enardecimiento que sus decisiones producen en la masa, ya sea favorable o desfavorable. El valor ético de su acción debe encontrarse en los principios que la guían y en los fines que se propone alcanzar. Pero así como una acción política, bien llevada en sí misma, falla internamente cuando su incentivo es el afán individual de poder, tampoco cumple eficazmente con su cometido cuando pretende realizar sus fines a base de predicarlos, lo cual no es atribución suya, en vez de arbitrar inteligentemente los medios adecuados.

La madurez política de Pericles, reflejada en este espejo de grandeza que es Tucídides, corresponde a la noble, libre y profusa madurez a que llega

toda la cultura griega en este siglo V, y particularmente la ateniense. La nueva reforma de la constitución acentuó todavía el carácter democrático que tenía desde la anterior reforma de Clístenes. Pero no se trató solamente de un cambio en la estructura administrativa; el sentido de este cambio fué muy hondo, pues implicó una ruptura con la tradición, y la consagración definitiva de un nuevo estilo para la vida pública. Pericles, en efecto, no vaciló en atacar el Consejo del Areópago, rodeado por una aureola semirreligiosa y el prestigio de su antigüedad, despojándolo de sus funciones supremas: políticas y judiciales. La sensación que produjo esta reforma debió de ser extraordinaria, a pesar de que el ánimo del pueblo, y aún el de los propios areopagitas, estuviera preparado para ello. Pocos años después, se estrenó la tragedia de Esquilo *Las Euménides* (458 a. C.), en la cual hay alusiones claras a este evento, desfavorables según algunos, favorables según lo más probable.

Al suprimir las atribuciones del Areópago, éstas recayeron en las instituciones de substancia democrática: el Consejo de los Quinientos, la Asamblea, los Tribunales populares. Como consecuencia de ello, la acción individual en los negocios públicos, así judiciales que políticos, pasó a ser decisiva. El instrumento de esta acción individual era la palabra. Lo cual implica un ejercicio autónomo de la inteligencia y de la voluntad. Estas son, definitivamente, las potencias que conducen la vida pública. El arte de argumentar y persuadir, que Pericles poseyó lúcidamente, se hizo cada vez más necesario. Pero el griego, el ateniense particularmente, no era un hombre que pudiera limitarse a considerar la palabra como un puro instrumento utilitario. En su tradición cultural, la palabra había sido cultivada como objeto de belleza, y este tradicional valor no podía ser excluído, ni siquiera para los fines prácticos. Para el entendimiento helénico, un discurso era tanto más satisfactorio y convincente cuanto más bellamente dicho, aparte del valor mismo que tuvieran sus argumentaciones. De donde la necesidad de aprender todas estas nuevas técnicas, a la cual respondió la sofística con la enseñanza de una retórica que se propone a la vez el bien decir y el dominar al adversario con los propios argumentos.

La paz de treinta años que siguió a la terminación de las guerras médicas (499 a. C.) consolidó las reformas constitucionales y la nueva situación creada por ellas. Con la misma inteligencia con que había prescindido de la tradición, en el caso del Areópago, Pericles recurrió a ella para justificar la reforma de la Acrópolis, que dejó a la posteridad un monumento a su grandeza. La protección otorgada por los dioses al favorecer la suerte de las armas griegas en su lucha contra los persas, exigía un homenaje de los vencedores, el cual debía consistir en la reconstrucción de los templos destruídos

por el invasor, y en la erección de otros nuevos. Este fué el motivo que se invocó para iniciar las grandes obras que cambiaron, en veinte años, el aspecto de la Acrópolis, y entre las cuales sobresale el templo de Atenea Poliás, o guardiana de la polis, conocido con el nombre de Partenón. [3]

2

EN ESTA SITUACIÓN HISTÓRICA aparecen los sofistas. Con ellos, la filosofía toma un camino nuevo. El filósofo sale de su aislamiento y la ciencia rompe el esoterismo que se ha mantenido lo mismo en las escuelas que en los filósofos solitarios. La sofística no es una nueva escuela. Entre unos y otros, los pensamientos de los sofistas difieren grandemente, cuando pueden ser llamados pensamientos y no son extravagancias más o menos pintorescas. A pesar de que fueron propiamente los primeros profesores, no es la unidad de una doctrina lo que los caracteriza en conjunto. El sentido que tiene este movimiento es el de una conciencia de libertad y de plena disponibilidad de las posibilidades humanas. En esa periódica alternancia de expansión y contracción vital que registra la historia del pensamiento, la sofística representa un movimiento de expansión que es contrario en su sentido, aunque complementario en la continuidad del proceso, de la contracción de la individualidad humana representada por el racionalismo de la física. La conciencia de su misma novedad, y del signo con que aparecía, justifica, en el sentido de que puede explicarlos, el fausto, el esplendor y la suficiencia que son caracteres personales de los sofistas, así como el ridículo, que no deja de asomar un poco cuando el hombre manifiesta su arrogancia. Pero, si la ironía puede quebrar la postura solemne de cada sofista, y si bien la historia del pensamiento dedicaría escasa atención a cada uno, tomado individualmente, el conjunto de todos ellos no carece de grandeza, tanto por lo que fueron e hicieron, como por lo que significan.

La sofística restituye al plano humano el mundo inhabitable elaborado por la ciencia. Y es significativo que la física no tuviera adeptos en Atenas, que es el más rebosante de cualidades humanas de todos los estados griegos, y que allí empezara la más alta especulación científica solamente cuando la libertad humana estuvo decaída o definitivamente sojuzgada. Pero en esta época gloriosa, no se trataba de trasplantar lo humano a la naturaleza, como hicieron Empédocles y Anaxágoras, ni de reducir a naturaleza todo lo que es humano, lo cual se produce como consecuencia de lo anterior. Se trataba de *rehumanizar*

[3] De παρθένος, doncella, nombre que se aplicaba en Atenas a la diosa Atenea. El Partenón quedó terminado en 438 a. C.

el mundo, instaurando al hombre en la posición central y de suprema jerarquía entre las cosas. La sofística consigue hacerlo mostrando las irreductibles contradicciones a que conduce la ciencia misma, cuando es llevada hasta sus extremas consecuencias. Del rigor mismo de Parménides se extrae la demostración de que es imposible un pensamiento verdadero. Y una vez encontrada la contradicción, que hace imposible toda ciencia "física", se abandona ésta desde luego y se acepta la contradicción en el plano de lo humano, en el cual ella constituye una realidad del hecho.

El descubrir la contradicción, y luego aceptarla y hasta proclamarla, es cosa peligrosa, pero no en sí misma, sino por sus consecuencias prácticas. Los sofistas se justificaban en la contradicción para predicar la inconsecuencia moral. Este era el peligro que señalaron Sócrates y Platón. Y fué para crear la moral, es decir, una nueva idea de la virtud, que hubieron de crear la lógica, incipiente hasta entonces, y desbaratada por los sofistas. En lo que no pensaron fué en la posibilidad de fundar una ética partiendo de una teoría que aceptase la contradicción y no la redujese a falsedad o simple error. Esa peculiar ostentación de lo contradictorio en que se complacían los sofistas, es una frivolidad que puede, sin embargo, encubrir un destello de verdad en el que no se repara cuando la sofística se estudia con las armas lógicas que Aristóteles agenció para los siglos futuros. No fueron Sócrates y Platón, sino los sofistas, quienes primero trataron de revitalizar a la razón y de restituírla al plano de lo humano. Pero, como esta restitución trajo consigo un amoralismo, para luchar contra éste se juzgó necesario restaurar la vigencia de un principio lógico, cuya crisis había sido, aparentemente, la causa de la crisis moral. De suerte que fué la misma finalidad práctica que se proponía la filosofía de Sócrates y de Platón, esa misma idea de la interdependencia entre el pensar y el obrar, lo que les impidió a ellos creer en la compatibilidad de un cumplimiento ético y de una vida fundada en principios rigurosamente, con una teoría del ser no idéntico y del pensar contradictorio.

Pero lo humano *es* contradictorio, y esto sí lo vieron los sofistas, aunque tampoco ellos se apoyaron ahí para rehacer la teoría de la verdad. Al destruír la no contradicción, creyeron destruír también la verdad, y con ello crearon el amoralismo. De esta verdad del ser contradictorio no se derivó entonces la consecuencia que ella entraña en la profundidad de su contenido. El descubrir la contradicción invalidaba la ciencia; pero el admitirla en el seno de lo humano no significó que se concibiera al hombre como un *ser equívoco,* frente a la univocidad del mundo natural. Y al no desarrollarse metafísicamente esta implícita diferenciación del ente humano, la consecuencia fué una especie de cinismo pragmático. La contradicción no se tomó como verdad, sino como

ausencia de ella, como imposibilidad radical de alcanzarla en ningún caso. Consiguientemente, el hombre parecía quedar libre de emplear su pensamiento para fines de su conveniencia, desvinculado de la responsabilidad moral que la verdad entraña, cuando se piensa que es posible lograrla de algún modo.

Así, la postura antisofística de Sócrates y Platón era justificada. El fundamento de su crítica era la idea de una verdad ética. La verdad obliga moralmente. El pensamiento no tiene solamente leyes propias; no opera independientemente, como para los sofistas, los cuales son poco vitales en este punto. La concordancia interna del pensamiento está condicionada éticamente, está integrada a los fines supremos de la vida humana, los cuales son prácticos, pero no pragmáticos. Etica y lógica no son independientes la una de la otra. La virtud es un saber, para Sócrates; y para Platón, el saber es la virtud.

La consecuencia que esto trajo fué, sin embargo, un regreso a la univocidad. No a la plena y absoluta univocidad de Parménides, sino a la más sutil, matizada y llena de distingos del *Sofista* de Platón. Pero siguió vigente el horror a la contradicción que, desde entonces, ha modulado el pensamiento occidental. De tal suerte que, para quienes fué vigente esa conexión interna y mutuo condicionamiento de la lógica y la ética, de la razón y el bien, era también vigente el principio que excluía la contradicción. Y como consecuencia de ello, no llegó nunca a pensarse que pudiera haber cumplimiento ético en un pensamiento que proclamase la contradicción constitutiva y funcional del ser de lo humano, y que derivase de esta verdad una teoría ontológica diversa, para este tipo de ente, de la que pueda ser pensada para los otros entes. De donde las innumerables y arduas dificultades de la filosofía para integrar la idea del hombre en una ontología neutral y general.

La sofística es sólo un aspecto, aunque el central y más significativo, del movimiento que convierte el tema del hombre en el eje del pensamiento helénico durante mucho tiempo. Pero es sobre todo en la sofística donde aparece señaladamente el sentido optimista de esta nueva dirección. Parece haberse terminado la vigencia de esa concepción de la naturaleza humana encadenada, poderosa pero limitada y doliente, que presenta con un símbolo dramático el *Prometeo* de Esquilo. En la constante trilogía del destino, el carácter y el azar, el hombre aspira a que predomine el carácter, que le da la libertad. El dominio del azar con la voluntad y la mente, el sentirse dueño y señor de su destino, parece como si anulasen toda fuerza o influencia que se ejercieran desde fuera sobre su propia vida. Entonces, la limitación de su ser se interioriza. No es la forzada sumisión a un poder externo y sobrehumano lo que lo limita. Sino su propio señorío sobre todas las cosas. Pues siendo el hombre la medida de todas ellas, esto le da una responsabilidad nueva, que se cumple

en su propia intimidad, y que le obliga a cuidarse de sí mismo para darle a cada cosa su medida justa, y obtener de todas, para sí, el máximo provecho.

Los sofistas no sólo proclaman esta nueva libertad, sino que instrumentan los medios de ejercerla. Es decir, crean una nueva educación. Y como la libertad conciben ellos que se ejerce en la acción —en la acción pragmática—, y ésta es para el griego eminentemente la política, su nueva educación consiste en unas técnicas de capacitación para la vida pública. La augusta educación tradicional ha entrado en crisis. La razón inmediata de esta crisis ha sido la instauración y el asentamiento de un régimen que opera sobre unas bases distintas de las que tuvieron la monarquía y la aristocracia. La formación de unas nuevas minorías directivas requiere distintos principios educativos. Este requerimiento es el que produce ese extraordinario cambio que va de la tradición a la conciencia política.[4] Pero hay otras razones más profundas, de las cuales las transformaciones políticas son una manifestación externa. La educación tradicional no sólo era válida para unos regímenes pasados, sino que derivaba de una idea del hombre que tampoco es ya vigente, pues en ella la proporción de azar, destino y carácter en la vida humana era tal, que implicaba una obediencia necesaria del individuo a los designios del destino, y correspondientemente una obediencia a la autoridad política dentro del estado. Este hombre de ahora ya es distinto, y así como no se siente sometido a ningún poder supremo, tampoco se aviene a considerar suprema a la autoridad política, cuyo poder se asienta en definitiva en la voluntad libremente manifestada de los ciudadanos individuales.

Las directivas de la educación de un pueblo están siempre en función de las instituciones de este pueblo. Los cambios de régimen y los pedagógicos son correlativos. Pero, si bien la pedagogía cumple la misión de un servicio a la comunidad, educando a sus miembros para el régimen de las instituciones, éstas mismas, a su vez, se transforman, decaen y renuevan por la influencia que ejerce en la conciencia pública la renovación de los principios filosóficos, en los cuales se asienta toda pedagogía. Y, en Grecia, fueron las transformaciones producidas por la filosofía las que condujeron a ese nuevo sistema educativo de la sofística, en la cual podemos descubrir, por tanto, dos aspectos que son distintos, aunque perfectamente concordantes: el puramente intelectual, que es un derivado inmediato y necesario de los antecedentes filosóficos; y el práctico, que resulta de unas condiciones sociales y políticas, y cumple con las necesidades creadas por la nueva situación vital histórica.

En el aspecto práctico, la gran innovación de la sofística consiste en haber considerado que el estudio del hombre y la formación espiritual del individuo

[4] Véase en JAEGER, *Paideia*, I, el admirable estudio dedicado a esta cuestión.

están en la base de la teoría y de la acción política. La sofística renueva esa idea del "cuidado del yo" que hemos visto inherente a la doctrina religiosa órfico-pitagórica.[5] Pero el principio en que se funda este cuidado era entonces trascendente, ahora inmanente. El aspecto práctico de la sofística depende de su aspecto teórico. Se ha producido un cambio del yo, previo al cambio de la finalidad del cuidado. Si el cuidado o educación del individuo se propone ahora capacitarlo para la vida pública, es porque el hombre ha sido concebido como el ser de la acción, y porque, más o menos explícitamente, la razón se concibe como un instrumento de poder, y no de la especulación desinteresada. De donde la predominancia de la retórica sobre el pensamiento. Y de donde, también, la promoción de un nuevo cuadro de valores, distintos de los valores heroicos de la tradición.

El modo efectivo como cumpliera la sofística con los nuevos requerimientos de la situación, y la calidad de los valores nuevos propuestos por ella, es una cuestión distinta. Pero es importante notar las condiciones en que se produjo este movimiento educativo, tanto más cuanto que son las mismas, con ligeros cambios, en que actuaron Sócrates y Platón. La pugnacidad de éstos contra los sofistas no hubiera sido tan tenaz, reiterada e implacable, si la situación vital de unos y otros hubiera sido distinta. Siendo la misma, Sócrates, y después Platón, se alarmaron de la deficiente y peligrosa solución que los sofistas proponían a un problema, práctico y teórico a la vez, que era también el suyo. Ello explica, paradójicamente, que a pesar de que la educación socrática difiera radicalmente de la sofística, o sea por los principios, haya entre una y otra tanto de común —las condiciones dadas— y pudiera ser tenido Sócrates por un sofista, hasta el momento de su muerte —pues un sofista no muere por sus palabras— y hasta que Platón desvaneció el equívoco.

La razón se convierte, con la sofística, en instrumento de poder, porque el hombre se sitúa en el centro del universo. El puesto del hombre en el cosmos ha cambiado, y esto ha hecho cambiar al cosmos mismo. A la contemplación sucede la acción. La especulación antigua pretendía reflejar una imagen del universo; ahora se afirma que el universo no es sino esta imagen. El hombre no está ya situado, junto con las demás cosas, en un orden universal; este orden y la realidad misma de las cosas dependen del hombre, que se instituye en medida de su ser. La medida de que hablaba Heráclito dejó de ser objetiva, y se desprendió del curso de las cosas todas en su cambio, para hacerse, con Protágoras, subjetiva; para convertir al hombre en el único regulador, en el verdadero principio universal.

[5] Cf. el cap. III 4.

De un sofista no hubiera podido contarse esa anécdota de Heráclito que se encuentra en Diógenes Laercio,[6] según la cual el filósofo solía retirarse al templo de Artemisa, y se entretenía allí jugando a los huesitos con los niños. Lo cual, conociendo su alcurnia y su sabiduría, sorprendía a los efesios, quienes se quedaban pasmados contemplándolo. "¿De qué os extrañáis, malévolos —les dijo Heráclito—: no es mejor hacer esto que mezclarse en la política como vosotros?" El filósofo había sido ya ὁ τῆς ἀληθείας φιλοθεάμων, como Platón lo llama: el amante de contemplar la verdad. Pero si Platón insiste tanto en esta oposición entre φιλομαθεῖς y φιλόσοφοι, por una parte, y φιλοχρήματοι y φιλοσώματοι, por la otra,[7] es porque, aceptando el principio sofístico de la filosofía como forma de vida o instrumento vital, quiere distinguir, como ya lo hacía su maestro, entre una forma de vida utilitaria y pragmática y una forma de vida espiritual. El cuidado del yo cuya misión se confiere a la filosofía, no es un θεραπεύειν τοῦ σώματος, sino un θεραπεύειν τῆς ψυχῆς, más en conexión con la mística pitagórica que con el positivismo de los médicos.

Con ello pretenderá Platón, como ya pretendía el mismo Sócrates, restaurar el vínculo de la verdad, que había sido roto por la sofística. El aislamiento y la singularidad del filósofo vimos que se compensaban por el sentido vital de la verdad, y el nuevo vínculo que ella crea. Pero la sofística invirtió los términos. Con ella la filosofía se hacía comunicativa, popular y didáctica, aunque esta difusión de su servicio se lograba a costa de la verdad. El pensamiento no se articulaba ni exponía con la idea de la verdad fija en la mente, sino con la del éxito que el pensar y el bien decir pudiesen acarrear individualmente. La verdad no era pues el fin, el valor supremo y el vínculo más sólido, en el plano ideal, dentro de la comunidad. La verdad era supeditada al poder, y puesta a su servicio. Si el poder y la verdad concordaban en un mismo fin, tanto mejor. Pero no iba a ser grave problema que no concordasen, pues de alcanzar la verdad no cabían, en todo caso, seguridades muy firmes; mientras que, de alcanzar poder, cabía siempre una esperanza, tanto más firme cuanto mejor hubiese uno aprendido la lección de los sofistas, y se hubiese capacitado en la técnica del dominio por medio de la palabra.

---

[6] IX 2-3.

[7] *Fedón*, 68c y 82c; cf. *Rep.*, 485b, y 500b-c; y *Teet.*, 174a-176a. Para la misma idea en SÓCRATES, véase PLATÓN, *Apología*, 29d y 30b.

3

DESPUÉS DE LA RENOVACIÓN pluralista que intenta resolver el problema planteado por Parménides, la hermeneútica eleática, afirmándose en el principio de identidad, produce un efecto paralizador en la filosofía. La unidad del ser implica su inmovilidad, pero ésta contradice la evidencia de los sentidos; y aunque los sentidos, ya en ese tiempo, no son considerados como fuente segura de conocimiento, hay que evitar las consecuencias absurdas a que conduce una literal aceptación del principio parmenideano. Esto es lo que hacen los pitagóricos, Empédocles, Anaxágoras, los atomistas. Pero entonces Zenón sale en defensa de Parménides, y se propone demostrar, como cuenta Platón, que las consecuencias que derivan de afirmar lo múltiple son mayores y peores que las que se quieren derivar de la tesis unitaria.[8] Con ello nace la dialéctica, o método de la ὑπόθεσις, que consiste en admitir una tesis provisionalmente, o para los efectos de la argumentación, con el fin de comprobar si sus consecuencias concuerdan o no con el principio mismo, entre sí, o con hechos admitidos por quien propuso la tesis.[9] Aplicada en esta forma, la dialéctica no resuelve la cuestión: es un instrumento puramente crítico, y produce resultados negativos. Los tres fragmentos que se conservan de Zenón arguyen contra el pluralismo, y no añaden nada al pensamiento de Parménides, porque la fecundidad de este pensamiento sólo puede lograrse por su violación, y lo que hace la escuela es preservar celosamente su integridad. En otros términos: permaneciendo fieles al principio ontológico unitario, tenían que ser lógicas las únicas derivaciones que se obtuvieron de él. Pero, como estas derivaciones dialécticas eran negativas, y además contradecían unas evidencias positivas —cualquiera que fuese su valor lógico—, el resultado histórico de la dialéctica eleática tenía que ser la erística de los sofistas. En el caso de Zenón, la virtud creadora del pensamiento especulativo estaba ya paralizada por el hecho de que no se buscase a la verdad, sino solamente los medios de justificar una verdad ya buscada y encontrada. Y en el de los sofistas, el mismo efecto era producido por el abandono de la verdad como tal, y por el aprovechamiento de aquellos medios lógicos para fines prácticos, desligados ya de la teoría, así en el aspecto creador como en el crítico.

En cuanto a los famosos argumentos de Zenón, demostrando la imposibilidad del movimiento,[10] el beneficio que de ellos se obtiene es derivado y

[8] *Parménides*, 128c.

[9] Véase en PLATÓN, *Fedón*, 91c sigs., un empleo típico del método en la refutación que hace SÓCRATES de la teoría del alma como armonía, que Simmias expone en curso del diálogo.

[10] *apud* ARISTÓTELES, *Física*, Z 9.

accesorio, aunque importante. No aportan ninguna innovación metafísica, pero sí una afirmación tan aguda de las categorías físico-matemáticas de espacio, tiempo y movimiento, que ha obligado a todo el mundo que se ha ocupado de ellas, desde Aristóteles hasta Bergson, a prestar atención y a comentar aquellos argumentos. Meliso, por su parte, combate también el pluralismo, y el movimiento que éste implica; pero hay en sus fragmentos una innovación positiva y una insinuación, cuyo sentido es importante, pues ambas conducen paradójicamente al pluralismo de los atomistas. La primera consiste en afirmar que la totalidad de *lo que es* no puede ser limitado, como Parménides decía, pues entonces estaría rodeada de un espacio que, por ser vacío, sería la nada, lo cual es contradictorio. Por tanto, *lo que es* es infinito. [11] La segunda es la conclusión de un largo razonamiento. [12] "Así pues, si hubiese múltiples cosas, tendrían que ser precisamente de la misma naturaleza que el uno". Ahora bien: estas dos ideas que aquí niega Meliso, o sea la existencia de un espacio vacío, y los atributos parmenideanos de un ser multiplicado de un sistema de entes que encuentran en aquel espacio el medio y la justificación teórica de su movimiento, son justamente las dos ideas básicas de la doctrina atomista. Pero, debido a una de esas inexplicables peripecias que ofrece la historia, la magnífica solución del problema del ser y el devenir que ofreció la escuela de Abdera quedó como frustrada y sin continuadores inmediatos. El pluralismo que tenía que lograr más fama iba a ser el de Platón. El cosmos platónico no conservó el carácter unitario, armónico y dinámico que presenta la concepción de Leucipo y Demócrito. El mundo era plural, pero dividido en dos de desigual categoría, valor y realidad; y el problema, siempre vivo en el pensamiento de Platón, de ensamblar esos dos mundos y explicar la relación del uno con el otro, no dejó de darle a la concepción entera el carácter estático que Aristóteles le criticaba y trató de superar. Pero es que esa dualidad dentro de la pluralidad responde en Platón a necesidades y motivaciones que superan las del plano de la física. Son motivaciones espirituales, que actúan en él a través de Sócrates, y en ambos aparecen como una reacción crítica, y creadora al mismo tiempo, frente a la sofística. Por tanto, y a pesar de la positiva innovación del atomismo, puede decirse que el curso del pensamiento sobre el ser y el devenir, sobre la unidad y la pluralidad, agota su fuerza con los eleáticos; y que al encontrarse la sofística en la situación producida por ese agotamiento, reafirma el sentido de la filosofía sobre una base nueva, de la cual habrá de partir, aún para superarla, si quiere la filosofía griega recuperar la forma de un sistema del conocimiento.

---

11 Frags. 2 y sigs. (DIELS).

12 Frag. 8, final.

Con la sofística, el conocimiento tiende a banalizarse en el enciclopedismo pedante y didáctico. Después de una época de grandes creaciones, sobreviene otra época de difusión, de ilustración o "iluminismo". Al divulgarse, los pensamientos metafísicos no sólo pierden profundidad, sino su propio carácter metafísico, y sus derivaciones se orientan por los caminos de la lógica, de la antropología y de la política. En Grecia, estas orientaciones nuevas, que son las de la sofística, promueven la creación de la ética, que es el camino por donde Sócrates consigue rebasar a los sofistas. Pero, aún incluyendo a Sócrates y a la ética, en este movimiento de la segunda mitad del siglo V (de su prolongación posterior cabrá ocuparse luego), se transforma el sentido del conocimiento: éste se difunde y se adquiere con una intención vital. El saber es para la vida. Para esta vida. No como en los viejos pitagóricos, en los cuales la doctrina tenía esa intención salvadora que recupera en el *Fedón* de Platón. En ellos la acción purificadora se guiaba por una esperanza trascendente. En los sofistas, el saber es la guía de un obrar que tiene sólo fines inmanentes.

Así, y a pesar de ciertas ridiculeces, como la de Antifón con sus vanos intentos sobre la cuadratura del círculo, que Aristóteles, como de costumbre, no deja pasar sin el debido comentario,[13] ese nuevo sentido del saber entraña una verdadera revolución. El agotamiento de la fuerza creadora se revela claramente en el eclecticismo de un Hipón de Samos, de un Diógenes de Apolonia, de un Arquelao de Atenas. Pero los gérmenes de una nueva dirección del pensamiento sólo aparecen en los sofistas, y en la creciente predominancia de las ideas médicas que se resumen en el *corpus* hipocrático. Ambos influyen en Sócrates, y a través de él en Platón.

Naturalmente, no todos los sofistas son ridículos. Protágoras y Gorgias, y aún Eutidemo, pero sobre todo los dos primeros, deben ser considerados como filósofos, si hemos de distinguir platónicamente entre unos y otros.[14] De hecho, son los filósofos de la sofística: aquéllos que tienen una idea clara de lo que ellos mismos significan. La pregunta τί ἐστι, que es la pregunta capital para el ser y la verdad, toma con los sofistas la figura de un mero estimulante de la argumentación. Con sus discípulos, el sofista la plantea, pero

---

[13] *Física*, A 1, 185a 17.

[14] Los contemporáneos llamaban sofista al sabio, y más particularmente al que hace profesión de la sabiduría y cobra por enseñarla. Véase PLATÓN, *Protógoras*, 312c. HERODOTO llama sofistas a SOLÓN y a PITÁGORAS: I 29, IV 95. PLUTARCO, a los siete sabios: en *Frat. Am.*, I. En el *Menón*, 85b, PLATÓN les da este nombre a los maestros de matemáticas. Los textos de donde deriva la mala fama de los sofistas son, principalmente, el *Sofista* y el *Eutidemo* de PLATÓN, y los tratados de ARISTÓTELES *de sophisticis elenchis*, 33, 183b 15, etc., y *Topica*, IX.

no con el afán de encontrarle una respuesta, sino como método de argumentación en pro y en contra, cuyo beneficio es puramente técnico. El arte de argumentar importa por sí mismo, no porque pueda conducir a la verdad. Pero este abandono de la verdad ha sido ya, él mismo, objeto de argumentación fundada: en Protágoras, en Gorgias y en Eutidemo. Ellos llegaron a una conclusión escéptica por el camino de la filosofía; especialmente Protágoras, austera y responsablemente. Los demás parten irresponsablemente de este escepticismo, sin ocuparse de su fundamentación. El puro pragmatismo de la filosofía acaba por destruírla a ella. Y tras ella, amenaza destruír toda idea del hombre que se eleve por encima del plano utilitario. Esto es lo que quiere evitar Sócrates, cuya vida filosófica tiende precisamente a reunir de nuevo vida y filosofía en una forma que las eleve a ambas. Pero el proceso es tan rápido, que para anticipar su última fase fué menester la perspicacia de Sócrates, pues los primeros sofistas son pocos años más viejos que él mismo, y lo primeros discípulos de aquellos empiezan a recorrer el mundo helénico cuando ya la enseñanza espiritual de Sócrates comienza a producir sus efectos en Atenas.

Protágoras dice: no hay nada que sea uno en sí y por sí.[15] Nada puede ser determinado correcta y verdaderamente (ὀρθῶς). Si llamamos a una cosa grande, aparecerá también pequeña; si pesada, también ligera. En otros términos, no habiendo nada que ofrezca en su ser los caracteres de lo uno, que son la identidad y la inmovilidad, es imposible evitar que a un mismo sujeto le convengan indistintamente predicados contrarios.[16] Ello es así porque lo que decimos que es, no es, sino deviene; y el devenir universal está hecho de cambio, movimiento y mezcla.[17] En verdad, es el movimiento mismo lo que da al devenir un semblante de ser, pues el reposo es el no ser y la muerte.

El principio de que todo es movimiento, y nada más que movimiento, se especifica en las dos formas que el movimiento mismo reviste: la una activa, pasiva la otra, e infinitas ambas en sus manifestaciones. A la una corresponde

---

[15] αὐτὸ καθ' αὑτὸ οὐδέν ἐστιν: *apud* PLATÓN, *Teeteto*, 152d. La extensa exposición y el comentario de la filosofía de PROTÁGORAS que PLATÓN pone en boca de SÓCRATES en este diálogo (a partir de 152a), son la principal fuente de información para el conocimiento de esta filosofía.

[16] Cf. con la fundamental distinción que, para resolver este problema, PLATÓN, introduce en el *Fedón*, 102a sigs. Hay dos modos diferentes de ἐπωνυμία o predicación: una contingente, relativa, accidental; otra esencial, absoluta y necesaria. Pero esta distinción implica ya un juego muy delicado de las categorías de esencia y relación.

[17] Nótese el eco del pensamiento de HERÁCLITO y EMPÉDOCLES, a los que el propio PLATÓN alude en el relato.

lo sensible, a la otra la sensación.[18] Es decir, que son los movimientos los que promueven nuestras sensaciones (αἴσθησις), y sólo conocemos lo que está en movimiento. Este tipo de empirismo ofrece dos aspectos o vertientes que son complementarios: una del lado metafísico, otra del epistemológico. En efecto, no sólo se nos dice que el conocimiento no puede ser otra cosa que la sensación, como consecuencia de que la realidad —eso que llamamos impropiamente realidad— es movimiento; sino que, además, se nos dice que también el alma es movimiento. El saber lo adquiere el alma por el estudio y el ejercicio, que también son movimientos, y lo pierde por el reposo. El conocimiento sería entonces activo y pasivo al mismo tiempo, pero nunca inmóvil. De donde puede desprenderse esta pregunta: ¿cómo es posible pensar siquiera el ser inmóvil? El propio dinamismo del conocimiento es la base para la negación del ser estático e idéntico, y no sólo inversamente. No se trata solamente de que ese ser idéntico no pueda ofrecerse nunca a la experiencia. Con esta afirmación van a estar de acuerdo, desde Protágoras —de hecho, desde Anaxágoras—, Platón y Aristóteles y cuantos vengan después que se acomoden al principio de identidad, los cuales se verán por ello obligados, en su pensamiento metafísico y en su teoría del conocimiento, a especificar en dos las vías de este conocimiento, con el fin de sustraerle a la experiencia, y confiárselo a la otra vía, el alcance que permita llegar hasta la esencia, la substancia, la cosa en sí, o como quiera que se llame al ser idéntico. Pero en este pensamiento de Protágoras está implícita una idea que se adelanta a todos estos desarrollos. Tanto se adelanta, que tal vez no llegara él mismo a formulársela con plena claridad y conciencia de sus implicaciones. Esta idea radical niega la posibilidad de pensar el ser idéntico —el ser fuera del tiempo—, no sólo de conocerlo mediante los sentidos. El hecho de que sólo los sentidos puedan conocer, y conozcan sólo el devenir, no significa una limitación del conocimiento humano, sino una positiva afirmación de la no identidad del ser: una afirmación del ser en el tiempo. No es una idea epistemológica, sino una idea ontológica. Es en el plano mismo de la metafísica,

[18] *Teeteto*, 156a. Este punto es importantísimo. Nunca podremos saber hasta qué grado PLATÓN expone con fidelidad el pensamiento de PROTÁGORAS. Podría sospecharse que le añade ampliaciones de su cosecha, comparando este pasaje con *Cratilo*, 411b-436c, donde se demuestra la tesis fundamental, y bien heracliteana, de que el movimiento es bien, para el alma y para el cuerpo, y que lo contrario es mal. (Así dice también en *Teeteto*, 153c). Si la idea fuese de PROTÁGORAS, esa correlación necesaria entre el dinamismo de la realidad y el del conocimiento, revelaría en él una profundidad y perspicacia extraordinarias. Pues en ella radica la fundamental objeción al principio parmenideano de la identidad: si tiene que haber concordancia entre el ser y el pensamiento, éste, cuya esencia es dinamismo, no puede pensar un ser que se define como inmutable e idéntico.

en que apareció primero el principio de la identidad, donde hace crisis por primera vez este principio.

Sin embargo, los concomitantes históricos de esta crisis eran de tal modo peligrosos, hay un fermento tal de disolución, no sólo en lo teórico, sino también en lo práctico y más vital, en esa idea de la dinamicidad absoluta; y es tan fuerte, al parecer, el arraigo que tiene en el espíritu humano, ya desde ese siglo V en Grecia, el afán de asirse a lo inmutable, a lo imperecedero, a lo que rebasa la temporalidad que es la condición humana, que por este afán el hombre llega a olvidarse de su misma condición y a concebirse, en parte por lo menos —en esa parte que se llama el alma—, como idéntico, supratemporal y vencedor de la muerte. Y tal parece que haya sido menester llegar al siglo XX para que la idea de la temporalidad del ente humano y de la dinamicidad de todo *lo que es*, pudiera pensarse austera y rigurosamente, sin contaminaciones de frivolidad sofística, y con una conciencia del deber que entraña el pensamiento de una idea que, en efecto, es peligrosa, aunque no en sí misma, sino por las derivaciones que hasta hoy no se evitaron, extrañas a la responsabilidad inmediata de la filosofía, y por las cuales el hombre teme perder sus vitales puntos de apoyo y sentirse en situación de náufrago en un mundo evanescente, sin contorno ni fijeza.

La crítica del principio de identidad que hace Protágoras no es, sin embargo, tan absolutamente radical que evite una cierta influencia del principio mismo en quien lo critica. De hecho, el principio tiene para el propio Protágoras tal autoridad, que la idea misma de ser le parece vincularse a él; y al anularlo con su crítica, cree tener que anular al mismo tiempo al ser. Ser, es todavía lo que definió Parménides, y Protágoras admite esta definición aunque sólo sea para rechazarla en bloque. Como consecuencia de ello, el ser en el tiempo de Protágoras no *es* propiamente. Su teoría no alcanza a ser una ontología; su idea no es la de un ser temporal y dinámico, sino la de un mundo puramente fenoménico, para hablar del cual debe quedar proscrita la palabra *ser*, y todas aquellas que empleamos por hábito o descuido, y que imprimen a un sujeto la menor determinación o fijeza. La única fijeza y permanencia que adquiere la realidad es la que le dan precisamente las palabras con que hablamos de ella.[19] Al fenomenismo puro corresponde, pues, un nominalismo.

Lo cual es de una importancia antropológica extraordinaria. Que del fenomenismo se pasara al relativismo, era una consecuencia ya prevista y como inevitable. Si nada es en sí, y lo que llamamos cosas reciben su diversidad y su devenir del puro hecho de sus "recíprocas aproximaciones"; y si este cambio

[19] *Teeteto*, 157a-c. Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, Θ 3, 1047a 5.

perpetuo de las cosas es lo único que conocemos, y por la vía única de que disponemos, que es la sensación, es patente que el aparecer dependerá del estado y condición del percipiente, el cual está también en perpetuo devenir. El cambio no se afirma como algo objetivo, inherente a la realidad: como la forma que la realidad presentaba en Heráclito. La realidad ahora carece de forma propia; es apariencia en el sentido pleno de la palabra. La realidad es cambio, pero mi conocimiento de este cambio está también sujeto al cambio. El cambio mismo depende del modo como a mí se me aparece. Pero a pesar de la fluidez constante de la realidad y del saber, entra en ello un cierto elemento de fijeza, aunque impropio y carente de rigor, y es la palabra que yo empleo para hablar de lo que cambia, como si ello estuviera constituído por unidades permanentes. Precisamente porque es arbitraria, la palabra revela el poder que reside en el hombre que la usa. Ese *logos* que en Heráclito regía el devenir y autorizaba el conocer, se ha subjetivado: ha pasado del mundo real y objetivo al plano de la vida humana, subjetiva y relativa. Con su conocimiento y con su verbo, el hombre es, pues, quien le da a la apariencia forma y realidad. "El hombre es la medida de todas las cosas; de las que son, en tanto que son, y de las que no son, en tanto que no son." [20]

De que todo acontezca según medidas, como en Heráclito, llegamos en Protágoras a que sea el hombre la medida de todo. La relatividad de todo parece implicar la existencia de un absoluto, al cual se refieran las múltiples relaciones. Y aunque también el hombre cambia y es ser de relaciones —mejor se diría: campo activo y pasivo de relaciones recíprocas—, resulta paradójicamente un absoluto, por ser el centro o el eje de toda relación. Su propio conocimiento relativista es un absoluto en el sentido de que las relaciones mismas dependen de él, y *son* en la medida en que el hombre las conoce y establece.

La cortedad de Protágoras —juzgada desde un enfoque que dista muchos siglos del suyo, y en el que no pudo situarse— reside justamente en esa famosa idea del hombre como medida de las cosas. Es decir, en no haber profundizado y desenvuelto esa implicación de un absoluto que trae consigo el total relativismo; [21] en no haberse preguntado qué índole de ser podría haber en este ente de la relación que es el hombre. Pero, excluída la noción de ser, por considerarla inevitablemente anexa a la identidad, resultaba que de nada

---

[20] En PLATÓN, *Teeteto*, 152a. Cf. el mismo diálogo, 160c; *Cratilo*, 385e y 386a; ARISTÓTELES, Metaf., I 1, 1053a 35 y K 6, 1062b.

[21] De hecho, el hombre absorbe en PROTÁGORAS un atributo divino, al convertirse no sólo en medida del ser, del no ser, y del modo de ser, sino en ese absoluto implicado ya por la total relatividad.

podía afirmarse el ser con propiedad; y el hombre, que le da su ser a todo en la relación del conocimiento, quedaba también arrollado y subsumido en el mundo apariencial y fenoménico de las puras relaciones. Siendo así, la idea de que el hombre es la medida de todas las cosas, y del ser y no ser de éstas, no sólo es una consecuencia de las tesis anteriores —dinamismo, anulación del ser, empirismo—, sino que las rebasa y empieza a contradecirlas; pero permanece unida a ellas por quedarse limitada a una insinuación, a la premonición de algo que no se acierta a ver con plenitud y claridad, que si así se viera, remediaría o corregiría las premisas mismas de donde se obtiene la idea.

4

CONVERTIDO EN MEDIDA de todas las cosas, el hombre queda libre, por el camino que hemos visto, de aplicar predicados contrarios a un mismo sujeto. El problema de la unidad de los contrarios, que es un problema metafísico, parece resolverse o disolverse ahora en el plano antropológico: el hombre es esa unidad de los contrarios que anduvo buscando la filosofía. Pero siendo este principio viviente, y por tanto también cambiante, el resultado es la anulación del principio mismo de no contradicción.

Por caminos distintos, Gorgias y Eutidemo llegan a los mismos resultados. Aceptando con plena literalidad la afirmación eleática de que lo uno no puede ser lo vario al mismo tiempo, Gorgias infiere de ella la sorprendente conclusión de la imposibilidad de todo juicio. Pues un juicio cualquiera contiene dos términos distintos: el sujeto y el predicado, y la predicación consiste en afirmar que el sujeto *es* el predicado, o sea que algo es una cosa distinta de la que contiene su irreductible identidad. En suma, de A sólo puede predicarse A. El principio de identidad destruye al de no contradicción, porque éste sólo puede operar en el pensamiento discursivo, y el discurso mismo es imposible, y con él, el conocimiento de la realidad. La única verdad posible nos condena al silencio.[22]

Este silencio tiene el mismo valor lógico que la contradictoria locuacidad de Eutidemo. También él destruye la no contradicción afirmándose absolutamente en la identidad. Sólo es lo que es. Sólo lo que es puede ser pensado —como decía Parménides— y afirmado —añade Eutidemo. Luego, nunca erra-

[22] Alusión a este argumento, que fué, después de GORGIAS, predilecto de otros sofistas, en PLATÓN, *Sofista*, 251b; cf. *Filebo*, 14c y 15d. Las fuentes sobre el tratado Περὶ τοῦ μὴ ὄντος de GORGIAS en SEXTO EMP., *Math.*, VII 65-87 y PSEUDO-ARISTÓTELES, *de Melisso*, 5,6.

mos, cualquiera que sea la afirmación que pronunciemos. De A pueden predicarse simultánea e indistintamente B y no-B, C y no-C. El error no existe; la falsedad es imposible. [23]

Los esfuerzos de Platón, tenaces y fructíferos, conducirán a establecer la necesaria distinción entre el pensar y el decir, para que no subsista este sofisma de Eutidemo, que pasa del ser al pensamiento y de éste a la expresión, sin distinguir aparentemente entre ellos y anulando la verdad al mismo tiempo que el error. Pero esta lógica que nace, por una incitación socrática, con la teoría del concepto del *Fedón* [24] y la teoría del error del *Sofista,* ha sido generada por estas argucias de los sofistas, las cuales son verbales, pero precisamente por serlo descubren un nuevo sentido del verbo o del logos que no se reveló a los eleáticos.

Estos brillantes, paradójicos y desconcertantes juegos de palabras que hacen los sofistas, nos parecen hoy sofismas —lo parecen desde Platón, porque éste y Aristóteles nos enseñaron las reglas del juego, y aprendimos de ellos cuándo se incurre en falta y cuándo no. Pero el mérito de los sofistas, y la razón de su inevitable éxito entre ese pueblo hondamente "filólogo", o amante de la palabra, que fué el griego, estriba en haber sido los primeros que jugasen con palabras, dándole a éstas una independencia respecto del ser y del pensar que nunca antes tuvieron. Por peligrosa para la verdad que fuera esta independencia, ella era condición para que naciese la lógica como una teoría del pensamiento y la expresión, de la verdad y el error, sin la cual no podía volver a instrumentarse una teoría del ser.

Lo que al sofista le interesa es la palabra en cuanto tal, los juegos que permite esa autonomía verbal que él ha sido el primero en descubrir. Pues hay que entender bien el argumento de Eutidemo —y el de Gorgias y el de los demás—; hay que llegar a su fondo vital y no quedarse detenidos, como Platón, y los autores modernos, en el problema de su forma y de su puro sentido filosófico. Eutidemo no cree en la verdad del principio que le sirve de premisa, porque simplemente no cree en la verdad misma, y ésta es su conclusión. Pero lo que es conclusión en su argumento, es punto de partida en su situación vital, y el pensamiento de Parménides sólo es utilizado como premisa de un modo provisional e irónico, para que de sus consecuencias mismas se infiera su total invalidez. Y lo mismo daría tomar otro principio,

---

[23] PLATÓN, *Eutidemo,* 283c y sigs., 286c, 294a y sigs., 296c; *Cratilo,* 386d. En ISÓCRATES, *Hell.,* 1, la misma idea parece atribuída a ANTÍSTENES. Por otra parte, el propio PROTÁGORAS derivaba de su doctrina la tesis de que no existe ninguna proposición cuya contraria no pueda ser demostrada. Cf. DIOG. LAERT., IX 51, y SÉNECA, *Epist.,* 88, 43.

[24] 99e. Cf. *Leyes,* X 985d-986a.

pues son los principios los que estorban, esos que anduvo buscando la filosofía desde Tales. Lo que importa es ese divertido y novedoso juego mecánico de la palabra. El principio o punto de partida, la conclusión o punto de llegada, son indiferentes: el hombre los elige a voluntad, y con una voluntad guiada por motivaciones e intereses que no son teóricas o especulativas, sino prácticas y utilitarias.

Esto significa para el hombre una doble liberación, o le produce la impresión de serlo. Se siente a la vez liberado de la pesadumbre que, como todas las responsabilidades, trae consigo la verdad, y de ese cierto encono que se pone siempre en una acción por la que aspiramos a lograr unos fines que nos interesan. La verdad ahora parece que no importa, pues no existe, y si existe no es posible alcanzarla; y los fines prácticos a que aspiramos resulta que podemos alcanzarlos, muy divertidamente, mediante un nuevo juego que esos maestros de sabiduría han descubierto, y en cuyo ameno ejercicio, por añadidura, podemos realizar un valor reconocido y de vigencia tradicional: el valor estético. La belleza de la palabra substituye también a su intención de verdad. La retórica ocupa un lugar del que sólo la lógica podrá desalojarla —ya carente de valor estético— con Aristóteles.

La grandeza de Platón se nos hace más resplandeciente aún cuando pensamos que no despreció ninguno de los valores positivos creados o mantenidos por la sofística; que la palabra es, en su obra, la más bella que haya expresado nunca pensamientos filosóficos; y que sólo de este modo podía sentirse justificado para atacar a la retórica con la minuciosidad enconada, implacable y metódica con que lo hace en el *Gorgias*. La retórica, la gran creación de los sofistas, había que atacarla porque era una falsa lógica, una ocupación indebida y una corrupción previa del campo en que la lógica tenía que extenderse; de un modo parecido, había que atacar esa idea sofística de los fines prácticos del pensamiento, precisamente porque es cierto, socrática y platónicamente, que los fines del saber lo trascienden; y porque sólo combatiéndola podía desvanecerse el equívoco posible entre los fines prácticos que proponía la sofística, y los otros, más nobles y desinteresados, pero también prácticos, que proponían Sócrates y Platón.

El equívoco, en efecto, pertenece esencialmente a la sofística, y no sólo a sus formas externas. El pensamiento de Parménides había sido el primer intento, y el primer logro, de darle a la palabra una univocidad rigurosa. La escuela eleática acabó de afirmar el carácter aparentemente necesario en filosofía de esta univocidad. La primera generación de sofistas hizo estallar desde dentro el principio en que se basaba la univocidad, y obtuvo de esta proyección resultados contradictorios, es decir, obtuvo la equivocidad. Pero

entonces pareció que la equivocidad misma podía tomarse por principio, y substituirse con éste al otro. La intención no era desencaminada, aunque resultase que el nuevo principio era tan paralizador como su contrario, pues el uno y el otro eran tomados excesivamente. Pero, en espera de la debida corrección, la sofística descubrió entre tanto que la palabra, en sí misma, no es unívoca. De esta verdad no se obtuvo la implicación más importante, a saber: que la palabra no es unívoca porque es expresión de un ente cuya forma de ser es radicalmente equívoca. Y no se obtuvo porque esto hubiese significado un regreso —o un adelanto— hacia el pensamiento metafísico que no le correspondía efectuar a la sofística. En todo caso, descubrió el aspecto negativo que corresponde a la anterior afirmación: que el ser unívoco parmenideano es imposible. Consiguientemente, al quedar la palabra desligada de su vinculación a un ser idéntico, aparece revelando su esencial equivocidad, su dependencia constante de una situación vital, que es la del que habla, y de una relación interna en el seno del discurso mismo, que es la situación retórica.

Ya desde el mismo Protágoras, y después con Pródico, Trasímaco, Polo y aún otros, la sofística se ocupó principalmente de estudiar esas situaciones retóricas: toda la variedad de formas expresivas del lenguage, y entre ellas esa peculiar forma de la antilogía, característica de una conducción efectista y polémica del discurso, pero en cuyo seno estaban germinando nuevas posibilidades que podían revelarse al examen lógico, si no al retórico. La destrucción de los principios lógicos, implícitos en los ontológicos, fué sin embargo tan completa, que no le restaba al saber otra salida que no fuera extrafilosófica. Es el cierre total de los caminos filosóficos, producido por la crisis de la verdad, lo que induce al hombre a tomar por el camino restante, que es el del poder. Ese análisis verbal que hace la sofística, se efectúa bajo el signo del dominio. De la medida del ser, como se considera a sí mismo, a la medida y señorío del poder, sólo hay un paso, y la tentación de darlo es demasiado incitante para que el hombre no incurra en ella, si no hay otras fuerzas que lo inhiban.

Esta conversión del logos, que de expresión de verdad pasa a ser instrumento de dominio, produce la más acentuada individualización del hombre. Las consecuencias tienen que ser desaforadas, y no tardan los helenos en sufrirlas en sí mismos, aunque no se producen en el tiempo mismo de los primeros sofistas y de Sócrates, sino más tarde; pues los sofistas, como muchas veces los artistas con su sensibilidad, anticipan con sus ideas un estado social que ellos contribuyen a crear, pero que no se produce sino posteriormente. De momento, ya el hombre se concibe como máximamente desligado de la co-

munidad, con la cual no mantiene otro vínculo más fuerte que el de la dominación, efectiva o propuesta. Los fines individuales priman sobre los colectivos. El germen de la futura, próxima disolución, estriba en que la comunidad misma no se considere ya como el organismo armónico de los individuos, sino como el campo en el cual se debaten primordialmente los intereses contrapuestos de estos individuos. Estriba también en el hecho de que este debate, que lo es literalmente, pues se hace con palabras y tiene su lugar ante los Tribunales y en la Asamblea del pueblo, haya convertido paradójicamente al logos en una potencia irracional o *ilógica*. Es lo que en nuestros días se llama libertad de iniciativa, expresión con la cual se reviste el deseo de no sentirse solidario de la comunidad, ni responsable ante una verdad que pudiese comprometer los egoísmos individualistas. También como en nuestros días, iba unida en los de los sofistas a ese irracionalismo del afán de poder, la teoría de que el poder es el derecho. No en balde trata Platón de esta teoría en el mismo diálogo —el *Gorgias*— que destina a combatir a la retórica.[25] Ya parecen olvidados los tiempos de Solón, en los que el *logos* servía para racionalizar los vínculos de la comunidad, haciendo fuertes a sus miembros en la ley, como dijo después Heráclito. Antes, la fuerza derivaba de la ley; ahora la fuerza es quien la dicta. Por lo menos, así se piensa entre los sofistas; otra cosa distinta es que así sea, y aún otra que, siendo ésta la naturaleza de las cosas, pueda o no cambiarla de algún modo el hecho de que el hombre piense diferentemente.

Como ocurre muchas veces en la historia, en Grecia es el espíritu conservador el que promueve esas doctrinas que pueden llamarse disolventes, empleando la palabra que el conservador emplea para rechazar a las renovadoras. De hecho, fueron los conservadores —retóricos, políticos, sofistas— quienes hicieron condenar a Sócrates por disolvente. Los mismos que llevaban en su seno el germen de la disolución. Los mismos, exactamente, que se opusieron a la acción, aglutinante también, que no disolvente, de Demóstenes. Ningún

[25] En el orden de la naturaleza, la fuerza es la ley suprema. El más fuerte *debe* tener la mejor parte. La filosofía es incapaz de comprender esto. (Tesis que CALICLES expone en el *Gorgias*, 482c-486d, y que termina con una invitación a SÓCRATES para que se dedique a la política. Después de pasar igualmente —sofísticamente— del orden natural al orden humano, un moderno hubiese añadido lo que un griego no pudo pensar: que el más fuerte es quien mejor domina a la naturaleza, quien obtiene de ella más fuerza para dominar a los demás hombres; y que en la posesión de esta fuerza descansa el principio de la ley, por lo menos de la internacional. De hecho, la tesis de CALICLES es una expresión de la política de poder, que había llevado a Atenas al predominio imperialista en el mundo griego).

sofista murió por la comunidad. Ningún retórico. Sólo los llamados disolventes.

Lo que Platón les reprochaba a los sofistas es precisamente que no fueran "disolventes": su fácil acomodo a la situación establecida, a las normas comunes y a las ideas morales prevalecientes.[26] La actitud acomodaticia responde a un fundamental excepticismo. Al quedar disociada del ser y la verdad, la razón no puede fundar en sí misma la virtud; ésta se funda entonces en otras potencias irracionales. Obedecer la ley es virtud, porque la ley es la expresión del dominio del más fuerte, y en esto consiste la justicia. Que la ley misma pueda ser injusta, es una idea disolvente y revolucionaria para la burguesía griega; y para los sofistas, es errónea, pues no puede haber injusticia en el orden que establece la naturaleza misma de las cosas. Será menester que Sócrates funde la virtud en el saber, para que la confusión desaparezca y quede establecida la distinción capital entre lo humano y la naturaleza.

La invocación de la naturaleza ha servido en la historia de las ideas morales para justificar las actitudes más opuestas. Pronto veremos que esta invocación, en los estoicos, invita a vivir en un estado de contracción y ascetismo. En los sofistas, pretende justificar una expansión vital. Pero que esta expansión del hombre, por la vía de su potencia de dominio, se funda en un escepticismo, lo confirman las ideas del sofista sobre los dioses y la religión. El tono de estas ideas lo da la célebre fórmula agnóstica de Protágoras: "De los dioses nada puedo decir, ni que son, ni que no son, ni cómo son. Muchas cosas impiden que se sepa: la oscuridad del problema y la brevedad de la vida humana".[27] Por estas palabras fué condenado el sofista a abandonar Atenas por los mismos que no se percataron de la concordancia que había entre ellas y las otras enseñanzas de Protágoras que tanto habían admirado. Sin embargo, si trataban de salvar la piedad, como vínculo activo de los hombres en el seno de la comunidad, hicieron bien en expulsarlo, pues sus palabras apenas disimulan con su característica brillantez la convicción de un ateísmo que prefiere formularse irónicamente. Por su parte, Critias prefiere una formulación distinta. La religión, dice, fué creada por unos hombres sagaces que quisieron evitar por medio de ella el daño de los actos malos cometidos en secreto; para lo cual inventaron que los dioses lo ven todo.[28] Esto quedaría

[26] Véase *Fedón*, 68d y sigs. Sobre las ideas morales de los sofistas, véanse además del *Gorgias*, el *Hipias Mayor*, 288a y JENOFONTE, *Mem.*, II 1, 21 y sigs. La tesis de que la justicia no es más que el interés del más fuerte, reaparece en boca de TRASÍMACO, en la *República*, I 338c sigs.

[27] En Sexto EMPÍRICO, *Math.*, IX 56. Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 162d.

[28] SEXTO, *Math.*, IX 54.

confirmado por el doble hecho de que todo pueblo tenga religión, y de que las religiones sean diferentes en los diferentes pueblos.[29] Pródico afirma, en cambio, que los hombres tienden a deificar las fuentes de vida y las fuerzas naturales: el sol, la luna, el Nilo, el agua, el pan, el fuego, etc.[30]

De cualquier modo, y a pesar de su notable perspicacia antropológica, los sofistas no llegaron a señalar el valor constitutivo que tiene en la naturaleza humana la relación con Dios, sea ésta la que fuese —hasta la negativa— y cuya importancia hubieran podido destacar sin menoscabo de su propio ateísmo, pues éste justamente era una instancia para confirmar la idea. El estilo de vida, el plan de ideas, los métodos y propósitos de su enseñanza, no pueden comprenderse últimamente sin una referencia a esa ruptura de la relación religiosa. La situación vital de ateísmo, sin dudas, problemas, ni inquietudes, como la vivieron los sofistas, revela un cambio histórico decisivo en la idea del hombre. Con ellos se instaura la predominancia de la razón vital, pero de un modo muy peculiar. No porque la razón se conciba como una función vinculada a la vida, e inspiradora suya, aún en su misma actividad especulativa; sino por una paralización de esta actividad especulativa, que la condena al servicio de la vida en su sentido más pragmático.

La razón se hace vital a costa de la verdad; a costa, en definitiva, de sí misma. El irracionalismo de los sofistas parece abrir las puertas a la acción, pero carece de esa pasión creadora que hace de la razón una potencia auténticamente vital, que la vivifica y le da alientos, como en el *Banquete* de Platón. El irracionalismo, en los sofistas, se produce por un enfriamiento de la razón misma. A pesar de orientarse a la vida, en lo más inmediato de ésta, el *logos* retórico de la sofística es menos vivo y ardiente que el *logos* especulativo de Platón.

---

[29] PLATÓN, *Leyes*, X 884e.

[30] SEXTO, *Math.*, IX 18, 51 y sigs. y CICERÓN, *de nat. deor.*, I 42, 118.

CAPITULO SEPTIMO

EL HOMBRE COMO ENTE FILOSOFICO

La "autarquía" socrática

El mal nos alcanza más presto que la muerte.

PLATÓN, *Apología*, 39c.

1

Y CON SÓCRATES llegamos al vértice de la humanidad helénica. Considerados socráticamente, es decir, teleológicamente, los largos siglos que esta humanidad lleva recorridos, las grandes creaciones de su espíritu, sus fallas y sus más valiosos logros, producen el efecto de haber sido destinados, con una sagacidad anticipada, a preparar el advenimiento de ese hombre y de cuanto él representa y significa. Las luchas que sostuvo consigo misma esa humanidad, sus pruebas y tanteos con la vida, la afirmación titubeante de una tradición a través de crisis sucesivas, todo esto, realizado por los hombres de Grecia en la ignorancia del futuro, se ilumina de sentido al comprobarse que el futuro de aquellos afanes iba a ser a este presente de plenitud que pueden contemplar los atenienses en la segunda mitad del siglo V, aunque no todos los que tienen ojos alcancen a percatarse de ella. Por otra parte, y complementariamente, al considerar desde nuestros días aquella plenitud humana, se nos revela lo que a ella le debemos los hombres del mundo occidental. No sólo la helénica, nuestra misma humanidad quedó modelada por Sócrates, por su idea del hombre convertido en la realidad de su propia vida; aunque bien pueda ser que tampoco nosotros acertemos a identificar en la substancia de la nuestra, la herencia irrenunciable que de aquélla recibimos.

Los temas capitales que se han suscitado en la historia de la idea del hombre, confluyen, se resuelven y armonizan en Sócrates. Unidad y pluralidad,

tradición y renovación, individuo y comunidad, logos e inspiración, dialéctica y acción: todos están presentes en él, y se integran sin pugna ni fricción en la forma que consigue darle a su vida ejemplar. El hecho de que en verdad fuese ejemplar, y de que él mismo la considerase como tal, es la solución *filosófica* que Sócrates propone a aquellos problemas, y mejor lo entendieron quienes lo condenaron por no convenirles esa solución, que cuantos, en el futuro, no pueden comprender que una vida pueda ser la solución auténtica de un problema filosófico.

De las razones para que así sea, habremos de ocuparnos luego, pues en ellas radica la esencia de la cuestión socrática: la nueva idea de la filosofía y la nueva idea del hombre que Sócrates propone. La posibilidad de ser mal entendido y atacado es inherente a esa idea, y como prevista por ella. Pero, aparte de ese motivo radical y esencial de incomprensión, ciertos motivos históricos contribuyeron a que se produjese otro mal entendimiento, ya no entre los hombres y la idea socrática de la vida, sino entre Sócrates y quienes, a pesar de conocerlo personalmente, no acertaron a ver la indisoluble unidad entre la idea y el hombre que la propugnaba. Para entender ese mal entendimiento es preciso no sólo mantener vivo el recuerdo de la situación histórica en que se encuentra Atenas en esa mitad segunda del siglo V, la cual ha quedado ya sumariamente descrita para incluir en ella a los sofistas, sino además, evocar la figura personal de Sócrates, pues entonces se nos manifestará lo que pudo ver en ella de original e insólito la mirada del ateniense común de aquellos tiempos.

La incomprensión de Sócrates por los atenienses no fué total. No sólo conviene exceptuar a quienes lo admiraron; la misma irritación que producía en quienes se levantaron contra él, lo acusaron e hicieron condenar, es la prueba del efecto que en ellos producía, y por tanto, de que la incomprensión no adoptaba entre ellos esa forma de silencio, indiferencia y olvido que sólo tiene cuando es completa. Inversamente, a ese fondo de comprensión que se descubre en la agresividad de los enemigos, correspondía en los admiradores una cierta debilidad en la comprensión, sin la cual no hubiesen sido tan dispersos, varios y hasta antagónicos los caminos que, partiendo de él, siguieron los que se llamaban sus discípulos. La riqueza entera de su personalidad no pudo ser reproducida por ninguno de ellos, pues ello hubiera sido como un intento, frustrado de antemano por la naturaleza de las cosas, de revivirla íntegra y fielmente. En cambio, esa misma riqueza promovió en cada uno, desde Platón hasta los cínicos, aquellos aspectos de su propia originalidad que correspondían a una de las facetas del carácter del maestro, aquella que mejor se adaptaba y estimulaba más el carácter del discípulo.

A pesar de la disparidad de estos resultados, que su magisterio produjo entre quienes lo siguieron, y de la incomprensión de quienes lo atacaron, Sócrates es la figura más auténticamente representativa de unos y de otros, porque lo es de la humanidad helénica toda, y particularmente de la ateniense. Sólo de un modo aparente resulta paradójico que sea más representativo el hombre más excepcional. El término medio —el hombre común—, sólo es representativo de una manera neutra, impersonal, descualificada y estadística; es decir, sólo en cuanto se desprende de su humanidad todo lo que es carácter e individualidad concreta. Sobre este fondo neutro se destaca la figura del hombre excepcional, como auténticamente representativa de su pueblo y de su época. El hombre indeterminado que, sumado a otros como él, constituye el término medio, puede asombrarse del excepcional, y de hecho se asombra y hasta llega a rebelarse contra su excepcionalidad, pero ni su rebelión ni su asombro pueden desvirtuarla, sino que la confirman. El resentimiento, que es una peculiar doblez de la condición humana, y lo fué típicamente de la griega, hace que nos rebelemos contra lo mejor que hay en el fondo de nosotros mismos; pues lo bueno que hay en ese fondo, si no llegamos a extraerlo y a manifestarlo, nos exaspera verlo en la realidad patente de otra vida, y con una intensidad proporcionada a la de nuestros íntimos deseos frustrados. Por esto puede decirse que Sócrates representa a los atenienses que se yerguen contra él y lo condenan; representa a lo mejor que hay en ellos, y precisamente porque lo condenan, pues su animadversión es la forma desviada y corrompida que adopta para manifestarse esa virtud helénica que Sócrates realiza plenamente, y que ellos llevan, latente y frustrada, en lo íntimo de su ser.

La relación representativa no es recíproca; la que une al hombre excepcional con la masa procede en un sentido único: de lo más alto a lo más bajo, elevando con ello a lo bajo, pero no inversamente. Anitos, Meletos y Licón no representan a Sócrates. Pero entre éste y sus acusadores hay una base común de entendimiento: son conciudadanos, hablan un mismo lenguage, que no es tanto el dialecto ático cuanto el de unas ideas que son patrimonio de todos los miembros de la comunidad. Discrepan sobre las soluciones a un mismo problema. Están en una misma situación vital. La excepcionalidad de Sócrates no llega a producir en los atenienses ese sentimiento de extrañeza que, siglos después, les causará San Pablo. San Pablo era un extraño; les habló de otro mundo, cuyo acceso les estaba vedado, aunque sólo fuera por la vía del entendimiento, si no renunciaban totalmente, como por fin hicieron, al recuerdo de su propia tradición venerable, decaída y corrupta.[1] En cambio, el cosmos helénico absorbía perfectamente la singularidad socrática. Para aque-

[1] SAN PABLO, *Actas*, XVII 16-21, 22-31.

llos atenienses de fines del siglo V, muy bregados ya en las lides de la vida, la pobreza de Sócrates, unida a su virtud, no era más sorprendente que el fausto de los sofistas, unido a su arrogancia.

Lo representativo no sólo excluye, pues, sino que requiere la singularidad. La singularidad misma del hombre representativo consiste en que no pueda confundirse con lo representado por él. En el caso de Sócrates, además, se realizan ciertas virtualidades humanas, propias de lo helénico, que han ido gestándose en el curso de la tradición, y que, por esto mismo, al verlas en Sócrates, sus contemporáneos las entienden, aunque del modo infiel, incompleto o confuso que sabemos, y aunque sus reacciones sean también diversas. Sólo cuando se le desvincula, en parte de esta tradición, puede afirmarse como hace Zeller que haya en el carácter de Sócrates ciertos rasgos extraños al espíritu griego. [2] La profunda originalidad de Sócrates es precisamente aquella que surge al fin como el resultado, que hoy podemos considerar inevitable, de una larga preparación. Sus antecedentes son sus determinantes. Y la sofística, que también tiene los mismos, y que hubiera podido comprometer la renovación socrática, aparece en definitiva como otro antecedente no menos necesario, pues creó las condiciones que dieron su dirección y su sentido a aquella renovación. Es común en la historia que, de los mismos antecedentes, surjan dos fenómenos de signo contrario, y que entonces veamos en el fenómeno de signo negativo la oportuna justificación y el complemento del que tiene signo positivo.

En cuanto a los rasgos externos de originalidad que Sócrates presenta —y son casi los únicos que Zeller invoca— su mismo carácter anecdótico les resta la importancia. El hombre representativo no lo es porque reuna en su persona la totalidad de los rasgos que presenta un pueblo en el curso de su historia. Así, aunque los griegos mantuviesen siempre vivo el sentimiento de una necesaria armonía y fidelidad recíproca entre lo interno y lo externo, entre la "forma" aparente y la fundamental y velada, no siempre pudieron realizar esa armonía. Sin duda, Sócrates no fué el único ateniense que ofreciera el contraste entre la "belleza de su alma" y la fealdad de su cuerpo, aunque en Sócrates ese contraste fuera tan acentuado por la extremosidad pareja de lo bello y de lo feo.

Sería de una suspicacia trivial fundar en ese contraste la explicación del desprecio de Sócrates por lo externo y de su complementaria actitud meditativa y orientada a lo interior. Podemos decir que Sócrates creó esa forma de vida que llamamos interior, pero esta creación no desdeña otros valores, y todo lo que resulta externo con relación a la intimidad del alma, no es considerado por igual con indiferencia o desprecio. De hecho, esa misma brusca distinción

[2] ZELLER, *Phil. der Griech.*, 2a. parte, 1a. sección, § 2.

entre lo externo y lo interno es ajena al espíritu socrático, aunque no al helénico, pues aparecerá en Platón muy señaladamente. En Sócrates la vida interior afirma la unidad del hombre; lo que se llama externo es lo ajeno a esta unidad, lo que amenaza romperla o perturba su armonía: los bienes materiales, los afanes por las cosas accesorias y carentes de importancia, la ignorancia y la falta de virtud. Pero el cuerpo, la necesidad de cuidarlo, de mantenerlo bello y dispuesto, son afirmados reiteradamente.

El hecho de que semejante afirmación surja de esa "sorprendente cabeza",[3] como llaman a la de Sócrates, que parece la de Sileno, padre de los sátiros, y en la cual brilla una mirada oblícua,[4] como la de un toro,[5] puede confirmar la generosidad de ese hombre, que la poseyó en grado excelso, y que halla aún manera de manifestarla realzando en los demás ese valor de belleza que el destino le negó, tal vez como una benigna compensación por la otra belleza interior que le otorgó sin reservas. Su *ἀτοπία*, o su singularidad,[6] resulta precisamente del contraste, que desde entonces ha sorprendido (y habrá de sorprender aún a los profanos cuando se enfrentan al sabio, en el sentido griego de este término), entre su extremado refinamiento intelectual e inquebrantable virtud, y su falta de maneras. El prosaísmo, la pedantería, la irritante impertinencia en el diálogo, la falta de fantasía, el exceso de buen sentido y la carencia del sentido estético, son los contravalores marcados de los que posee el hombre distinguido, que se comporta en sociedad de una manera elegante y evita con cuidado la ocasión de importunar a los demás hablándoles infatigable y exclusivamente de cosas importantes, o de lo importante que hay en el fondo incómodo de cada cosa.[7]

Otros rasgos hay más significativos, en lo externo de su personalidad, y que tienen una relación más directa con su filosofía. Todos ellos se agrupan en torno de ese "tomarse a sí mismo como objeto de meditación",[8] con el cual Sócrates realiza plenamente por primera vez y con un sentido decisivo la regla délfica del "Conócete a ti mismo" y la solemne afirmación de Heráclito, que en él tenía carácter de presagio: "Yo me investigué a mí mismo". El hallazgo de esa "mismidad", si así puede decirse, la cual es para el

---

[3] *θαυμαστὴ κεφαλή*: PLATÓN, *Banquete*, 213e.

[4] ARISTÓFANES, *Nubes*, 362 (citado por PLATÓN, *Banquete*, 221b).

[5] PLATÓN, *Fedón*, 117b.

[6] Véase PLATÓN, *Banquete*, 215a.

[7] En PLATÓN, *Apología* 22c sigs. SÓCRATES reprocha a los poetas que hablen por inspiración, y no puedan dar razones sobre su propio oficio —reproche que puede extenderse a todos los artistas. Para la vulgaridad o plebeyez de SÓCRATES, véase PLATÓN, *Banquete*, 221e.

[8] PLATÓN, *Banquete*, 174d y sigs.

hombre lo que fuera para el ser el hallazgo de Parménides, se traduce en un comportamiento significativo y característico: el afán de aislarse, las prolongadas meditaciones, la abstracción más completa y la pérdida total del sentido del tiempo y del lugar; [9] un modo peculiar de detenerse a media frase, por pensar que fuera mejor callarse lo que iba a decir. [10]

Y sin embargo, conversador incansable, Sócrates es el más típico de los atenienses por su sociabilidad, el más democrático por su llaneza, el más cordial y abierto a todo el mundo. Pero este fácil modo de comportarse con los demás, encubre mil sutilezas. Enteramente dedicado al bien de la comunidad, no quiso a pesar de ello actuar directamente en la política. "Si me hubiese dedicado a la política, estaría muerto desde hace mucho tiempo", [11] cuentan que les dijo a los atenienses poco antes de morir. Y esta misma vida, tan cuidadosamente reservada, la expuso varias veces al servicio de Atenas: en el sitio de Potidea (432-429), en la batalla de Delion (424) y en la de Amfípolis (422), y acabó finalmente entregándola a la misma polis a la que sirvió, en paz y en guerra, y por cuya regeneración había estado filosofando y guardando su vida, cuando el ponerla en peligro no representaba ventaja para nadie.

Su abstracción no era nueva, ni lo era el sentido práctico de su filosofía. Los primeros filósofos fueron abstraídos, los sofistas eran prácticos. Sócrates fué ambas cosas a la vez porque tuvo la idea de que la verdad no podía ser inútil, ni la acción ajena a la verdad. La verdad estaba al servicio del bien. Conocerla era ya un bien, y un orientarse al bien y a lo bueno. Y el bien de que se trata no es ninguna entidad remota o noción abstracta, sino ese bien próximo y concreto que puede realizar el hombre en sí mismo, en su propia vida, y en la convivencia con los demás hombres en el seno de la comunidad, para el mejoramiento de ésta y del individuo. Y esto, final y decisivamente, confirma el helenismo y el aticismo del carácter de Sócrates. Toda su filosofía no es sino un servicio prestado por este ciudadano de Atenas a su comunidad natal, servicio en el que encuentra quien lo presta su propio merecimiento individual, como en el servicio militar en tiempos de guerra; y, como el militar, implica un cierto riesgo de la vida, que conviene a la virtud cívica aceptar con el ánimo sereno con que lo aceptó Sócrates, de un modo igual y por iguales razones, en Potidea y en la celda donde murió.

---

[9] SÓCRATES permaneció un día entero en este estado de absorta meditación: PLATÓN, *Banquete*, 220c-d; *Fedón*, 84b-c.

[10] PLATÓN, *Apol.*, 40b.

[11] PLATÓN, *Apol.*, 31c-d.

2

Sócrates no escribió una sola línea, y esta abstención ha producido las más extraordinarias consecuencias. Luego habremos de ocuparnos del sentido que tiene, en la unidad de su vida y su pensamiento, la vocación oral de Sócrates. De momento, constatemos que la fecundidad de su palabra ha sido mayor, sin duda alguna, de lo que hubiera sido su mensaje transmitido por escrito. Pues aunque cada época, y aún cada individuo, renuevan el mensaje que trae la obra escrita de un filósofo, al considerarlo desde una nueva situación histórica, y aproximarla de este modo a los intereses vitales del presente, el texto escrito ofrece siempre una última resistencia y fijeza; a pesar de discrepancias en la interpretación, esta fijeza limita las discrepancias posibles y es la autoridad en que puede apoyarse, en definitiva, cada punto de vista diferente. Pero esta fijeza parece que se desvanezca enteramente en la transmisión de la palabra oral, pues entonces aquellas discrepancias de interpretación y diversidades del enfoque ya no tienen un punto al que referirse como criterio último, como a la fuente imperturbable, sino que son esa misma fuente, perturbada ya desde el origen. Si siempre es un problema histórico, de apasionante interés para quien se dedica a evocar el pasado intelectual, lograr que se desprenda de unos textos escritos la personalidad de quien lo escribió, este problema se complica y aumenta de interés cuando se trata, como en el caso de Sócrates, de conseguir un objetivo mediado y de segundo grado, pues para que se pueda atisbar esa personalidad de Sócrates hay que obtener primero la de quienes hablan de él y pudieron conocerlo, con el fin de formar una idea de la relación vital que pudo existir entre cada uno de ellos y el maestro, y componer sutil y cuidadosamente la figura de este último con la crítica del reflejo particular, parcial y reformado que cada uno obtuvo de su persona.

Este problema ha promovido las más delicadas e ingeniosas investigaciones de los eruditos. Pero, como la figura de Sócrates sigue siendo viviente, cada nueva imagen de él que la crítica propone altera la dirección y el sentido de su influencia, y entonces el campo de esta influencia, lo mismo que su fecundidad, aumentan correspondientemente a la inseguridad en que parecemos estar respecto de sus límites.

La última complicación sobreviene por el hecho de que el más importante y copioso de los testimonios socráticos sea el de Platón, cuya propia filosofía es una continuación de la de su maestro. Pero esta filosofía platónica es tan vasta y compleja, que para determinar la de Sócrates es necesario desprenderla de la obra escrita de su discípulo, precisar en qué direcciones particu-

lares éste la prolonga, y a partir de qué puntos el Sócrates que habla en los *Diálogos* expone su propio pensamiento o el de quien los escribió.

La historia de este problema erudito y crítico, tanto más apasionante cuanto que en ella se involucran cuestiones espirituales, se encuentra claramente resumida en el magistral estudio de Werner Jaeger dedica a Sócrates en la *Paideia*,[12] el cual, junto con el de Platón que lo complementa, constituyen las dos piezas principales de esta obra, por tantos motivos decisiva en la historia de la visión de Grecia.

Es supérfluo reproducir o siquiera resumir las argumentaciones sucesivas de este estudio. Sus conclusiones superan definitivamente las de Zeller, invalidan aquellas en que Nietzsche fundó su famosa diatriba contra Sócrates, y satisfacen plenamente el ánimo de quienes no podían conformarse al punto de vista que adoptaban los dos historiadores modernos que parecían más autorizados: Burnet y Taylor.[13] Al mismo tiempo, restituye en su valor relativo el testimonio de Aristóteles, que es un indicio fundamental para discriminar, en ese gran curso de pensamiento, lo que corresponde a Sócrates y lo que corresponde a Platón.[14] Este testimonio es válido en cuanto que atribuye la teoría de las ideas de Platón; y su valor es relativo en cuanto que le atribuye a Sócrates el descubrimiento del concepto y del método inductivo. La primera afirmación corresponde a un hecho histórico, que Aristóteles estuvo en situación de conocer de primera mano. La segunda es una de las típicas deformaciones, fáciles de corregir, en que incurre Aristóteles cuando, al hablar de filósofos pasados, emplea para explicarlos y criticarlos el punto de vista y

---

[12] *Paideia*, II 2-5. Las citas por páginas se refieren a la edición original —la inglesa— de los volúmenes II y III (New York, Oxford University Press, 1943). Hay traducción española de estos volúmenes por W. Roces, en Fondo de Cultura Económica, México, 1945.

[13] BURNET, *Greek Philosophy*, London, 1924; cf., del mismo, su artículo *Socrates* en la *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de Hastings, vol. XI; A. E. TAYLOR, quien sigue al primero en *Varia Socratica* y *Socrates*, Edinburgh, 1832. JAEGER contrapone estos maestros de la escuela escocesa a HEINRICH MAIER (*Sokrates*, Tubingen, 1913). Los primeros opinan que SÓCRATES es el autor de la teoría de las ideas, de la reminiscencia, de la preexistencia del alma y de su inmortalidad, y del estado ideal. MAIER funda la gloria de SÓCRATES en su acción moral, en su enseñanza de una nueva forma de vida. JAEGER sigue más bien la tradición de MAIER, aunque no totalmente, pues la renueva y la extiende, fundándola en nuevas bases ideológicas y eruditas.

[14] Ya Ross había criticado y establecido el valor de este testimonio en su *Aristotle's Methaphysics*, I, págs. XXXIII y sig. (Oxford, 1924), y en *The Problems of Socrates*, discurso presidencial en la Classical Association, London, 1933. Cf. JAEGER, *Paideia*, II, págs. 22 y sigs. Los textos de ARISTÓTELES son principalmente: Metafísica, A 6, 987a 32-b10; M 4, 1078b 17-32, y M 9, 1086b 2-7.

la terminología rigurosamente técnica de su propia filosofía. Su punto de vista —su idea de la filosofía como ciencia— le hizo prescindir a Aristóteles de cuanto hubiera en Sócrates de extraño a esta misma concepción, o sea, no le permitió captar el sentido de la filosofía socrática, porque era ajeno y aún contrario al de la suya. En cambio, le hizo destacar, dándole un relieve y una preeminencia que en ella no tenían, esos aspectos lógicos y metodológicos que en Sócrates no valen por sí mismos, pues el método socrático es un camino de vida y no una lógica; pero éstos son precisamente aquéllos que, a través de Platón, conectan a Sócrates con el propio Aristóteles. Ahora bien: por las mismas razones que Sócrates no pudo formular la teoría de las ideas, con todo lo que ella implica de sistematismo filosófico, no puede resumirse su obra oral a unos hallazgos tan técnicos y precisos, los cuales, en todo caso, fueron solamente accesorios e instrumentales para aquella obra. Además, estas razones son también las mismas por las cuales Sócrates no escribió. Y con ellas alcanzamos el centro mismo de la cuestión.

Todo lo que las finuras de la erudicción y la crítica han logrado comprobar, con la certeza mayor que es posible en estas cuestiones, aparecía ya con claridad reveladora a la meditación a que invita siempre la personalidad de Sócrates. El hecho capital es que no escribiera nada. Ante este hecho, el afán de los historiadores se ha dirigido hacia la crítica de todas las fuentes inmediatas e indirectas, para desentrañar de sus divergentes testimonios el auténtico perfil de la personalidad del filósofo. Su atención se ha prestado, pues, a lo que los demás dijeron de Sócrates, pasando por alto el único testimonio indudable y auténtico con el cual contamos: el hecho mismo de que no dejara testimonio escrito, como si éste fuera un rasgo caprichoso del hombre menos caprichoso que ha existido nunca, y como si el análisis de este hecho no pudiera revelar una profunda y necesaria conexión de sentido con la filosofía misma de Sócrates. Se dirá tal vez que la conexión no puede establecerse, ni como necesaria, ni como accidental, si de antemano no logramos conocer cuál sea el contenido de esa filosofía. Pero bien pudiera resultar que esa filosofía no tuviera propiamente *contenido*, sino que fuera forma o continente, y que su materia no la constituyesen nociones intelectuales más o menos organizadas, sino la materia misma de la vida organizada espiritualmente gracias a aquella forma.

Partiendo del supuesto, bien fácil de admitir, de que el no haber escrito no es un hecho accidental o arbitrario, sino que tiene un sentido vital propio y obedece a una decisión meditada de Sócrates, el análisis de este sentido y su integración con el que se desprende de los datos biográficos que poseemos, permitirá *excluir* de antemano, casi sin previa consulta con los textos que sirven

de base normalmente, todo aquello que repugne a ese sentido. Entonces, la pregunta podrá formularse en estos términos: ¿es *posible* que Sócrates se dedicara a problemas de lógica y metodología? ¿Es *posible* que articulase en su pensamiento y expusiese en sus diálogos callejeros o domésticos el edificio, que desde el primer momento es complejísimo, de la doctrina de las ideas y de la inmortalidad, tal como aparecen ya en el *Menón* y en el *Fedón?* Para encontrar la respuesta —negativa— a estas preguntas, ha sido menester que se rompiera esa tradición que viene de Aristóteles, y que volviera a concebirse a la filosofía, socráticamente, como *la* forma espiritual de la vida humana. Al concebirla así, el perfil de la figura socrática se ilumina de repente con una luz nueva, y no sólo ella, sino toda la variedad de testimonios que antes se dividían en biográficos y filosóficos, y que ahora se unifican; los cuales se utilizan para confirmar, en vez de partir de ellos, las conclusiones a que puede ya llegarse partiendo de lo más primario: el hecho de que Sócrates no escribió.

Este hecho es un dato filosófico, y no solamente biográfico. La vida de Sócrates es su filosofía misma. El genio de Platón consiguió dar de esta vida una imagen fidedigna. Pero la fidelidad y viveza de la imagen no se encuentran en las ideas que formula el Sócrates de sus Diálogos, para reproducir las cuales no se requería genio alguno. Ni siquiera importa mucho cuáles fueran. La grandeza y la profundidad de la teoría de las ideas están en cierto modo circunscritas a la situación histórica del mundo helénico y del curso de su evolución filosófica. En cambio, la idea socrática del hombre y de la filosofía trasciende esa situación histórica, aunque su aparición estuviera condicionada por ella, y es de una vigencia permanente y universal. Para comunicar el sentido de esta idea del hombre, tan esencialmente enraizada en la vida del hombre mismo que la creó, no se requería un talento didáctico o de analista, sino el genio dramático literario que tuvo en efecto Platón.

Sócrates ha sido el filósofo más desprovisto de afán de poder de toda la historia del pensamiento occidental. Sus contemporáneos, y toda la posteridad, conocen y comentan sus virtudes de humildad, de pobreza, de temperancia, su porte sencillo y su fácil abstinencia de todo lo que implique distinción y brillo y vana dignidad.[15] Pero todo esto no hay que verlo como si fuera un conjunto de rasgos que ennoblecen el carácter del filósofo, y que se sobreañaden a los méritos de una obra que, sin ellos, hubiera podido igualmente producirse. Al contrario, son esenciales; son síntomas o manifestaciones de esa consciente ausencia del afán de poder en que la virtud del filósofo consiste

[15] Cf. JENOFONTE, *Mem.*, I 6, 1-10; *Banquete*, 174a y 218b y sigs.; *Fedro*, 229a; ARISTÓFANES, *Nubes*, 103, 361, 409 y sigs., y *Pájaros*, 1282.

necesariamente, y por ende, la virtud del hombre como tal. *El intento capital que lleva a cabo Sócrates es el de despojar a la razón de su vinculación con el afán de dominio.* El *logos* sin poder, la suficiencia sin soberbia: ésta es la enseñanza de Sócrates. Y éste es el motivo que lo obliga a hablar con los demás, con todos y en todas partes, para inquietar su ánimo y llevarlo a la salud; y que le obliga, consecuentemente, a un austero desdén de la palabra escrita. Pues aunque la palabra escrita pueda ejercer también esa función inquietante en el lector, no la produce con toda la pureza de la palabra oral, y sin que se acompañe de la gloria y el prestigio que adquiere el autor, tanto mayores cuanto más fecunda es su obra.

Esto no es decir que haya inevitablemente un elemento poco noble y mezquino en toda creación, sea la obra escrita del filósofo o la obra del artista. Abundan los ejemplos, entre unos y otros, de una austeridad en la creación, que se satisface a sí misma y desdeña con sinceridad el destino que la obra pueda tener entre los demás. Pero el alma humana es demasiado compleja para que ni esta sinceridad, ni el afán de gloria, puedan darse en ella separadas una de la otra, en estado de pureza incontaminada. El artista desdeña la gloria inmediata de sus obras, pero en el fondo perdona a quienes no las entienden, y se priva heroicamente de todas las ventajas de la popularidad, alentado por la esperanza de que esa popularidad les sobrevenga a ellas más tarde, y a él también, aunque póstumamente. Y sería difícil precisar si esas privaciones y esa generosidad materna del artista con sus obras, están o no desprendidas de una honda raíz de ambición y afán de gloria, aunque esta ambición y este afán queden proyectados, abnegadamente, hasta más allá de la muerte. De parecido modo, en el caso del filósofo, no es fácil que se determinen y descompongan hasta su simplicidad los motivos que lo inducen a escribir y publicar su pensamiento. La verdad que para él encierra este pensamiento ¿por qué no le satisface el poseerla solamente? ¿Qué afanes le inducen a comunicarla a los demás? Puede decirse que estos afanes son puros: la verdad, ni es un mal ni es un secreto, y como todos los bienes, el hombre encuentra un goce en compartirla con otros, en hacer a los demás partícipes de ese bien que él ha sabido descubrir. Y sin embargo, ¿quién puede decir que en ese impulso generoso de comunicar un bien y hacer que los demás mejoren también al poseerlo, no se infiltra un sutil elemento corruptor? No sabemos si es posible que la representación anticipada del éxito, de la gloria, del prestigio personal, deje nunca de empañar la pureza del propósito inicial, cuando este propósito es efectivamente puro, lo cual no ocurre siempre.

El destino ama sorprender a los mortales con sus paradojas. Quien suprimió radicalmente hasta la posibilidad de que esos afanes se infiltrasen, y

complicasen la pureza del propósito y de la obra, halló una gloria póstuma que no pudo esperar, porque ni siquiera la deseo. Si Sócrates hubiese elaborado una concepción del mundo, articulada en un sistema de filosofía, sin duda la hubiera consignado por escrito, a pesar de su honesta austeridad. Pero esta no es su idea de la filosofía. La organización de un sistema es incompatible con esta idea suya. Para él, la filosofía es algo inherente a la vida humana como tal, y no sólo un modo de vivirla, que pueda compararse con otros modos y otras vocaciones, aunque ocupe entre todas el lugar preeminente. La filosofía es la forma de la vida humana, el único camino que permite alcanzar la plena humanidad, obtener de su fondo, donde ellas se encuentran, todas las potencialidades que es un deber sacar a luz. Esto se hace por medio de la razón y en esto consiste la virtud. *El hombre es el ser filósofo.* La filosofía de Sócrates es, pues, su vida. Consignarla por escrito hubiera sido igual que escribir unas memorias: esta tarea la dejó en manos de Platón y Jenofonte.

3

A LA LUZ DE ESTA NUEVA IDEA del hombre se revela el sentido de todos los rasgos del carácter de Sócrates. Lo que en un sistema de filosofía es la coherencia lógica de los pensamientos, en el filosofar socrático es la coherencia vital de aquellos rasgos. En un sistema de filosofía, como en una obra de arte bien lograda, no hay nada superfluo ni nada que falte; todo está completo y en su sitio, todo tiene su sentido propio y el sentido que deriva de su armónica correlación con las otras partes dentro del conjunto. De parecido modo, en la vida de Sócrates, todos estos rasgos peculiares que se consideran anecdóticos, y en los cuales insisten los historiadores tal vez porque les parecen amenos y son hechos más comprobados que los propios pensamientos, aunque no acierten a encontrarles su sentido, lo tienen en efecto y aparecen como tan necesarios y articulados unos con otros, como los conceptos en el rigor de un sistema científico. Ello es así porque, si la obra de un filósofo como Aristóteles es su sistema del mundo, la obra filosófica de Sócrates es su propio carácter. Un sistema de filosofía se desprende en cierto modo de la personalidad de su autor, como la obra de arte. Los episodios biográficos del filósofo no importan tanto a la obra misma, aunque ayuden a entenderla: son anécdotas. En Sócrates no hay anécdota, porque lo que en otros lo es, en él es la materia misma de su filosofía. En suma: la filosofía es siempre la expresión de una situación vital histórica, pero en Sócrates no es expresión de una vida, sino la vida misma.

Si así se reconoce, puede entenderse lo que significan esa voz interior de que habla Sócrates, su inspiración, el *daimonion* que dice lo acompaña, el sentido de una misión irrenunciable que cumple al importunar a sus conciudadanos, el hecho mismo de que no escribiera; en una palabra, su vocación filosófica. Decimos de la vocación que es como una llamada que creemos percibir en una cierta época de nuestra vida, y que nos guía por aquel de los caminos que mejor le conviene a ella. Pero tiene la palabra vocación un sentido más profundo, y a la vez más amplio, cuando la empleamos para designar la llamada de la vida misma. Todo hombre es llamado a vivir su vida, antes que llamado a vivirla por un cierto camino y darle una forma particular. El hombre es el ser de la vocación, porque la vida no la recibe hecha, sino como posibilidad, y vivirla es precisamente darle forma desenvolviendo esta posibilidad. La posibilidad es destino, pero el desenvolvimiento, la *formación* de la vida, es obra del carácter: ejercicio de la libertad. El hecho de que la vida se ofrezca como posible, limita y a la vez permite esta libertad. La idea socrática es, entonces, que todo ser humano tiene la libertad de hacerse a sí mismo y el deber de ser propiamente humano, de seguir la vocación vital de humanidad. Capacitar el oído interior para captar el mensaje de esa voz que nos llama a ser humanos, es decir, a ser mejores y a orientar nuestra vida hacia el bien; y luego de haberla captado, considerar esta llamada como la vocación humana esencial e irrenunciable: este es el sentido y la misión de la filosofía para Sócrates.

El hombre que ha recibido este mensaje —el que tiene conciencia de la condición humana y de sus fines—, no cumple solamente haciendo de sí mismo su propia obra, por medio de la filosofía. Sino que el cumplimiento implica también una misión que trasciende la esfera de su individualidad, y por la cual la relación vital de unos hombres con otros adquiere el carácter de una relación educativa. La capacidad de formarse a sí mismo implica la misión de formar a los demás, de capacitar a cada uno para que, volviendo la atención de su oído hacia su propio interior, pueda también escuchar ahí el mensaje de esa voz que todos llevamos dentro. En definitiva, ésta es la que los modernos llamaríamos la voz de la conciencia, y el saber que ella comunica es un saber del hombre y de la vida.

De su misión dice Sócrates que es un deber que la divinidad le ha prescrito mediante oráculos, sueños y por todos los medios a que una potencia divina haya podido nunca recurrir para prescribirle algo a un mortal.[16] "Un dios me dió por tarea vivir filosofando y examinándome a mí mismo y a

[16] PLATÓN, *Apol.*, 33c; cf. 40a y sigs.

los demás". [17] Ningún saber, ningún conocimiento filosófico podía tener tal urgencia y tal carácter de necesidad. Pues los hombres pueden vivir su vida encaminándola hacia la perfección y el bien, e ignorando al mismo tiempo cuanto han pensado y dicho los científicos y los autores de sistemas filosóficos. Pero no pueden lograrlo en la ignorancia de su propia condición: si no se "examinan a sí mismos", si no se preguntan por el bien de cada cosa, que debe guiar su conducta, y primordialmente por el bien de sí mismos y el modo de alcanzarlo. Esta es una misión que a todos afecta por igual, pues todos somos hombres; y si en esto consiste el filosofar, entonces todos *debemos* ser filósofos, en la medida misma en que todos debemos realizar la plenitud humana que permiten nuestras posibilidades.

Se comprende entonces que el primero y el más grande de todos los maestros negase que lo fuera, y llamase calumniadores a quienes calificaban de discípulos a sus amigos. [18] Maestro es, y tiene discípulos, quien se ha formado una idea de las cosas y la enseña. Pero Sócrates no enseña: no tiene nada que enseñar. Su profesión de ignorancia no puede ser interpretada como otra de sus ironías sino por quienes le atribuyan un saber filosófico organizado, al modo de los físicos, o desorganizado, al modo de los sofistas. Por el contrario, el sentido que él le atribuye al oráculo de Delfos —sea éste histórico o ficticio— que lo proclamó el más sabio de los griegos, [19] es literal y sinceramente el que él mismo declara: su sabiduría consiste en la conciencia de su propia ignorancia. Lo que sí es cierto es que esta declaración de ignorancia contiene una revaloración de la cultura. Sócrates, como diríamos en nuestros días, es un hombre que ha leído. Su ignorancia no es el desconocimiento, sino el conocimiento de que la ciencia ajena no contiene la verdadera sabiduría, y en esto consiste la suya. En esa segunda mitad del siglo V, la cultura helénica, y particularmente la ateniense, se fundaban en la razón y en el arte. Pero la razón especulativa se estaba corrompiendo: de una parte, se alejaba de la vida y de lo humano, y de la otra, al acercarse a ellas nuevamente con los sofistas, se acentuaba todavía su degradación, pues entonces quedaba sometida al servicio de los fines materiales y pragmáticos, y se perdía en ese peligroso y artístico juego de la erística. En uno y en otro caso, la razón andaba distanciada del bien, y por tanto de los verdaderos fines del hombre en esta vida. En cuanto al arte, su acción corruptora pudiera parecer menos manifiesta, habituados como estamos los hombres de hoy a considerar los valores estéticos como inalterable y supremamente positivos. Y sin embargo,

[17] PLATÓN, *Apol.*, 28e; cf. 31c, 41d, y JENOTONTE, *Mem.*, IV 8, 4 y sigs.

[18] PLATÓN, *Apol.*, 33a.

[19] PLATÓN, *Apol.*, 21a y sigs.

es precisamente en nuestros días, y desde los fines del siglo XIX, cuando podemos contemplar el sorprendente espectáculo que ofrecen no sólo esas maravillosas obras de arte, decadentes y corruptas, en la literatura, la pintura y la música, a las que tan devotamente admiramos, sino además la corrupción que su influencia ha venido ejerciendo en la medida misma de su refinamiento, para llegar al cual ha sido necesario que el arte ocupase en la conciencia de sus creadores y devotos el lugar que por derecho les corresponde a otros valores más fundamentales. Con esta usurpación, el arte no ha perdido el carácter de un valor positivo; pero aún sin perderlo, su influencia resulta disolvente cuando se considera como la única vía de formación espiritual del hombre. Este imperialismo de lo estético sólo puede producirse cuando han entrado en crisis los otros principios de la educación. Es un signo del amoralismo y de la irreligiosidad.

Sócrates lucha precisamente contra este amoralismo y esta irreligiosidad, que se manifiestan por igual —en su tiempo como en el nuestro— en la deshumanización de la ciencia y en el esteticismo. De ahí el carácter antiestético que ofrece la personalidad de Sócrates, el cual no se debe solamente a la naturaleza, que lo hizo particularmente feo de cuerpo, sino a su voluntad determinada y a su perspicacia, que le permite ver, como a su discípulo Platón, los gérmenes de disolución que va desarrollando la educación poética y retórica. La fórmula moderna: "el arte por el arte", le hubiera parecido a Sócrates tan descarriada como la aristotélica del "saber por el saber". Su fórmula, si hubiera sido afecto a ellas, hubiera más bien sido: el arte y el saber por el bien. La idea del bien es lo que puede y debe rehumanizar la creación intelectual y la artística.

Cuando el arte y la ciencia se hacen independientes del bien, y cada uno pretende ser supremo —lo cual suele producirse para ambos en una misma etapa de la historia—, su influencia se hace corruptora a pesar del valor muy elevado que sus creaciones puedan realizar, y de hecho realizan, en sus respectivos campos. La paradoja resulta de que el arte puro y la ciencia pura sean más corrompidos que cuando su pureza se empaña con la intromisión de un valor que no es científico ni artístico: el valor ético. Esta supeditación al bien del arte y la ciencia, es lo que pretende realizar Sócrates —y Platón prosigue su obra.

La razón, además, no es pura aún en otro sentido. Contiene un elemento irracional. Pero también este elemento es peligroso y hay que aislarlo con cuidado. Pura se iba haciendo la razón especulativa en la obra de los físicos. Con los sofistas, su pureza se perdió por la ingerencia de una motivación

irracional del pensamiento, que era la voluntad de poder. Sócrates no la concibe ni pura como en los científicos, ni impura de este modo. El elemento irracional que se mezcla con la razón, que la alienta y la inspira, es un elemento religioso. No todo lo irracional es innoble o bajo. La razón sola es inoperante: no puede promoverse a sí misma. Sus propias radicales motivaciones le son ajenas. Suya es la misión de analizar lo que las cosas son en sí mismas, y determinar cuál es el bien de cada una. Pero el por qué y el para qué de estos análisis y estas determinaciones, no es la razón quien los establece. Así como, en el *Banquete* de Platón, el *logos* tiene en el *eros* su incitante, en Sócrates el incitante de su actividad intelectual, la motivación profunda de sus rigurosos raciocinios, es una revelación religiosa, que lo llama a ese peculiar ejercicio de la filosofía que tiene un sentido de misión y de servicio.

Si no se insiste más frecuentemente en este fundamento irracional de la acción filosófica de Sórcates, es porque, de una parte, es un difícil problema antropológico determinar con rigor en qué consista propiamente la fe de un hombre cuya vida es tan intelectualizada; y por otra parte, porque sin duda era certera la acusación que le hicieron sus enemigos de "no creer en los dioses de la polis".[20] ¿Cómo se explica entonces su religiosidad? No cabe duda de que no podía ser fervorosa, ciega y simple. Tal vez por esto fuera menos auténtica. En todo caso, había en ella una serena lucidez, una piedad sin arrobos místicos. Sus experiencias religiosas son iluminadas por el pensamiento, el cual recibe de ellas, a su vez, impulso y dirección. Pero, aunque esas revelaciones que relata Sócrates en su discurso de la *Apología* de Platón no fueran auténticas experiencias religiosas, y aunque ese *daimonion* que le habla a veces para detenerlo, cuando su acción no es conveniente,[21] no fuera sino la voz de su misma conciencia, la idea de lo religioso parecería de todos modos como una necesidad, para ocupar un hueco que, en su ausencia, sólo puede ocupar otra potencia irracional del hombre, la contraria de su potencia de religiosidad: la soberbia y el afán de dominio (cuyos resultados disolventes Sócrates adivina ya en su Atenas del siglo V, y pretende atajarlos cuando aún es tiempo, pero no sabe él bien hasta qué punto sus esfuerzos van a ser inútiles, cómo va a propagarse aquella corrupción, y cómo, tal vez por ello mismo, la ejemplaridad de su obra, fracasada en su objetivo inmediato, estaba destinada a rebasar este objetivo y a perdurar a lo largo de toda la civilización occidental).

---

[20] En PLATÓN, *Apol.*, 24b, y JENOFONTE, *Mem.*, I 1.

[21] JENOFONTE, *Mem.*, I 1,2; cf. *Apología*, 40a y sigs., 41d, etc.

Debe considerarse que es posible, en un hombre aún carente de fe, considerar que la fe es necesaria; y cuando a este hombre la fe se le complica con un pensamiento de la más gloriosa autonomía, no debe extrañar que su religiosidad no coincida con la de sus conciudadanos. Los atenienses se percataron de esta discrepancia, aunque su religión no estuviera asentada sobre un cuerpo dogmático riguroso; pero, por lo mismo, aquella religión suya estaba vinculada más estrecha e institucionalmente a la vida temporal del estado. Entonces, la acusación formulada contra Sócrates fué sencillamente, a los ojos de todos, una acusación política. También el filosofar socrático se proponía una finalidad política. Pero la defensa de Sócrates demuestra que sus acusadores carecen de una fe verdadera, que no se han preocupado nunca del problema, y que su animosidad es tanto más violenta cuanto menos auténticamente religiosos son sus motivos. Pues es cierto que la fe no se defiende con persecuciones, y que el llamado espíritu conservador sólo aparece y se muestra violento cuando lo que pretende conservar es el frío armazón de unas instituciones que han perdido ya su virtud fecundadora.

A esta corrupción de las instituciones responde la actitud salvadora de Sócrates, al fundar la moral en la vida interior.

4

La razón puede entender lo irracional, pero no puede confundirse. Puede comprender que su misma fuerza es derivada de un principio vital distinto, e incorporar este principio en el cuadro general del entendimiento de las cosas. Pero una cosa es este entendimiento, y otra aquella potencia más oscura y recóndita.

Sócrates reconoce lo que hay de irracional en el sentido que tiene su misión filosófica, cuyo origen es una revelación y una prescripción divinas. Esto no se explica ni argumenta, porque es irracional. Pero la razón lo acepta, y después prosigue su camino, por sus propios medios. Por esto, no hay en el filosofar socrático una justificación de la fe, una articulación o formulación de la creencia religiosa. Esta queda al margen de la razón, aunque la inspire a ella. Lo religioso, por referirse a lo que está más allá de la vida y de la muerte, tiene que aceptarse con la conformación serena con que la razón acepta la muerte misma, a la que tampoco puede hallar explicación.

La religiosidad auténtica no busca explicación a su fe. Pero está en la naturaleza de las cosas que la religiosidad de un pueblo evolucione en un sentido de progresiva racionalización, de tal modo que, al convertirse en

un hábito el acto originalmente espontáneo de la devoción, el rito se convierta en institución y la creencia en ley. En Atenas, la comunidad religiosa y la comunidad política seguían, en tiempo de Sócrates, vinculadas la una a la otra hasta confundirse; pero el vínculo que las unía no era ya la convicción sincera, firme y activa de que la polis entera se asentara sobre su base religiosa, sino, inversamente, la legalización que la polis había introducido en la vida religiosa. Y como la política, a su vez, se había intelectualizado también definitivamente con Pericles, no dejaba de asomar una punta de cinismo en aquellos hombres públicos que resolvían el curso de la política en una deliberación individual perfectamente autónoma, y luego seguían invocando, de acuerdo con la tradición, el auxilio de los dioses, o los gratificaban por su auxilio en unas empresas cuyo éxito había sido logrado con el simple concurso de unos medios materiales sagazmente dirigidos y empleados.

El estado había perdido ya su base religiosa. Era más bien la religión la que se asentaba ahora en una base política. Esta alteración no pudo producirse entonces, ni puede producirse nunca, sin que se desnaturalice la religión, sin que ella pierda el vigor de su misión educadora del hombre, su función aglutinante en la comunidad. Para que la religiosidad pudiera ser fecunda nuevamente, era menester desarraigarla de las costumbres, heredadas y practicadas sin reflexión y sin fervor, y desprenderla de todo el armatoste de las instituciones y las ordenanzas legales. O sea, era menester individualizarla. Este fué el intento de Sócrates y de Platón. Si estos dos hombres hubiesen tenido un alma mística, en vez de un alma filosófica, habrían renovado la religión helénica, o habrían anticipado en cuatro siglos el nacimiento de una nueva religión. La renovación entonces habría partido de la masa, y por ella se hubiese regenerado la comunidad. Pero Grecia estaba destinada a ignorar el espíritu mesiánico, y en su lugar, el espíritu filosófico tenía que centrarse en el individuo. Ahí fué donde Sócrates produjo su revolución.

El único camino de salvación era que el individuo encontrase en sí mismo la inspiración moral que ya no recibía de la religión. La educación del político no era la tradicional y religiosa, ni parecía posible que volviera a serlo sino en ese estado ideal que Platón edifica desde los cimientos en su *República.* La educación de los nuevos tiempos era individualista. Sólo le faltaba darle un sentido ético para que el individualismo pudiera reanudar los vínculos del hombre con el estado sobre una base nueva, compensando la supremacía del individuo sobre la comunidad, y atajando el peligro de disolución. El individualismo amoralista es la crisis de la ley. Reforzar la ley, no por el lado de su fuerza coercitiva, que ésta era viva todavía, y se ejerció precisamente contra Sócrates, sino dándole una fundamentación ética, produciría

como resultado la regeneración de los vínculos que hacen posible la convivencia de los hombres y la articulación del estado.

Sócrates creó con ello esa peculiar figura del intelectual, como se llama en nuestros días, la cual, después de Grecia, no reaparece sino hasta el Renacimiento. El perfil de esta figura humana lo dibuja su misión, la más comprometida y, lo que es más importante, tal vez la más difícil entre cuantas pueda asumir la personalidad del hombre. Pues en ella deben reunirse la integridad más firme y los más sutiles distingos y matices. La misión del intelectual consiste en un servicio específico que sólo su individualidad acentuada puede prestarle al bien de la comunidad política. Su preocupación fundamental y constante es política; la motivación radical de todos sus pensamientos es política. La política es el objeto de su vocación y de su dedicación entera. Pero al mismo tiempo debe mantenerse alejado de lo que los modernos llamamos "la política", de lo que ya Sócrates entendía por este término, al ver que la conducción de la polis se iba convirtiendo en pretexto para las más mezquinas ambiciones. Cuando el intelectual "hace política", deja de ser intelectual, y tiene entonces el deber de renunciar a su menester primitivo y probar que es capaz de ejercitar las capacidades del auténtico político. La ambición y el afán de poder, que son naturales al político y aceptables en él, desvirtúan en cambio la misión del intelectual. En éste, resultan impurezas. Y si no es fácil renunciar a lo que la ambición ansía, en el fondo de toda alma humana, tampoco es fácil lograr que los demás comprendan la abnegación de esa renuncia. El freno que se impone al afán de intervenir, nacido de la convicción —más o menos bien fundada— de que la propia acción, guiada por una lucidez y una cultura que el político no tiene, sería más benéfica que la de éste, muchas veces es interpretada por la gente más bien en el sentido de una incapacidad de obrar. Este drama interior está bien ilustrado por la vida de Platón, del cual todavía es posible decir hoy que fué un intelectual que fracasó en política. En cuanto a Sócrates, si alguna vez llegó a sentir la ambición, logró destruírla en sí mismo tan radicalmente, que la misma plenitud de su victoria le ha restado todo dramatismo externo.

El drama interior que resulta de la pugna entre el deber de pensar y la voluntad de obrar, de la cual resultan tantas indecisiones y contradicciones en las vidas de los intelectuales, es sólo un aspecto de otro drama más interno todavía. El hombre de ciencia, y el filósofo que elabora una concepción del mundo, pueden aislarse fácilmente y mantener la dignidad política de su vida en el plano del ciudadano común. Pero aquél filósofo cuya misión sea ocuparse precisamente del problema de la comunidad, forja un pensamiento cuyo sentido práctico le es esencial. Entonces, no sólo es difícil mantener la con-

ducta práctica acorde con el pensamiento práctico, sino mantener la pureza de intención de este pensamiento y no tratar de traducirlo en acción política personalmente. Y como pensamiento práctico quiere decir pensamiento ético, la conducta privada del filósofo, su acción pedagógica y no política, son el verdadero camino para convertir en hechos los propios pensamientos. De donde nace un deber excepcional, cuyas exigencias son mayores y más estrictas que las impuestas a los demás hombres por los deberes éticos y políticos comunes.

La misión del intelectual es la que Sócrates cumplió en Atenas: convertirse en la conciencia de la comunidad. Es pues una misión inquietante. Para Sócrates, este es el sentido que tiene la filosofía, y el deber que impone cuando se entiende como "filosofar", y no como un cuerpo de doctrina. Su acción se ejerce por medio de la pregunta, seguida de una articulación de razonamientos que destruyen la seguridad confortable y beata del interrogado. Esa quietud, que para Heráclito y Protágoras era la muerte del alma, lo es también para Sócrates, pero con un sentido nuevo y más profundo: es la muerte moral, peor que la otra. El hombre lleva en su alma una vida latente que no siempre consigue dar a luz. La maiéutica socrática se ejerce por medio de la inquietud, que permite alumbrar o iluminar la propia ignorancia, y que es ya un beneficio positivo. La eficacia de la pregunta está en promover ese afán de responderla en que consiste el espíritu filosófico. Pues la filosofía, como dice Platón, nace de la sorpresa o del asombro,[22] que es la situación de *aporía* o callejón sin salida en que queda acorralado quien descubre de repente o la invalidez de sus opiniones, o su despreocupación habitual por las cuestiones que más próximamente le afectan.

La perplejidad y la inquietud mueven entonces a pensar, y esta es la reforma del hombre que Sócrates se propone. No son las divertidas técnicas de capacitación que enseñan los sofistas las que van a promover esa reforma. Sino el aprendizaje de la meditación y el libre examen. Cuando Sócrates pregunta: "¿Qué es tal cosa?", no le mueve a iniciar el diálogo, como Aristóteles creyó, el deseo de concluírlo con una definición que envuelva el concepto de la cosa. Lo mueve la idea de que lo que la cosa es, y lo bueno de esta cosa, son lo mismo. Es pues una pregunta enderezada al bien. Su propensión a preguntar por las virtudes lo confirma. Y como su idea del hombre es que éste es el ente filosófico, o sea el asombrado, la pregunta que sale del asombro, la reflexión a que ella invita, son el camino de la plena humanidad: el camino que conduce a la virtud.

22 τὸ θαυμάξειν: *Teeteto*, 155d.

De ahí resulta que la libertad con que se ejerce esa meditación es la médula misma de la condición humana. Ella determina su individualidad y la índole de sus relaciones vitales con todo lo demás. La libertad, en el sentido de un derecho político, no es naturalmente una invención socrática. Existía ya desde antes de que, durante el interregno de los Treinta Tiranos, éstos lo incluyeran a él en un decreto destinado a limitar la libertad de palabra, prohibiendo la enseñanza de la retórica.[23] Pero si la libertad de expresión, lo mismo la sofística que la socrática constituía igualmente y sin distingos un peligro para la tiranía, ello no significa que Sócrates tuviera de la libertad la misma idea que un sofista. Es más: estas ideas eran realmente contrarias. Para Sócrates, la libertad es un deber y no un derecho. Sólo se convierte en derecho cuando los demás ignoran que es deber y tratan de impedir su cumplimiento. En todo caso, está indisolublemente unido a ese otro deber que lo condiciona, y que es el de pensar. Cierto que el deber del libre examen, aunque no puede ser impedido, es considerado como el más peligroso, y es el más enconadamente perseguido. El sentido de esta libertad socrática lo revela el hecho de que hubiera un sofista y un retórico entre quienes acusaron a Sócrates y lo hicieron condenar. Su libertad no podía confundirse con la de ellos, pues era puramente interior: es la que logra el hombre sobre sí mismo, y en la cual todas las demás se fundan. Es la libertad respecto de la sujeción en que se encuentra el hombre cuando vive sometido a sus propias pasiones, a su ignorancia, a esa ambición y afán de dominio que precisamente estimulaba la educación sofística. Es la libertad que convierte al hombre en dueño de sí mismo, después de una lucha interior, en la cual la razón, que siempre guía hacia el bien, obtuvo la victoria. Es la libertad del carácter, frente al destino y frente al azar. En ella, desde Sócrates, se funda la idea del hombre occidental.

5

PARECÍA QUE CON LA SOFÍSTICA el hombre griego había llegado al grado máximo del dominio sobre sí, gracias a la fuerza espléndida de su expansión vital y de su dominio sobre lo demás. Sócrates probó que este dominio era ilusorio, y que el auténtico había que buscarlo más bien en una lucha interna, ardua y reiterada, que no en una fácil y brillante victoria externa. Este cambio del centro de la moralidad complicaba la vida, y la complicaba peligrosamente. La moralidad había consistido hasta entonces en la obediencia de la ley.

[23] JENOFONTE, *Mem.*, I 2, 31.

A esta obediencia externa se añadía ahora, como normador de la conducta, el principio interno de una nueva ley, que desde entonces se llama moral porque se diferencia de la política, y cuya regulación corresponde a la conciencia individual.[24] Desde entonces pudo haber conflicto entre la conciencia moral y la ley política: entre los principios de acción individual y las normas que regulan oficialmente la vida de la comunidad. Cierto es que, en la época socrática, la ley había ya perdido autoridad y fuerza cohesiva, y que el intento de Sócrates aspira a reforzarla por el medio indirecto de crear la conciencia moral en el individuo. Pero los conservadores verán en este intento un ataque al principio mismo de la ley, y de hecho es cierto que, en una conciencia menos estricta que la de Sócrates, la arbitrariedad individualista puede substituir a la honesta discrepancia moral, e invocar el nombre de ésta para cualquier rebeldía o egoísmo anárquico.

Precisamente lo que Sócrates combate es la arbitrariedad: lo más opuesto a su idea de la libertad, pues consiste en una sumisión del hombre a sus impulsos primarios, que, para justificarse, logran poner a la razón a su servicio. El hombre no es la medida de todas las cosas. En primer lugar, el hombre que corresponde a la idea socrática no es el mismo que ha salido de la educación sofística. En segundo lugar, las cosas mismas son lo que son, y debemos proponernos conocerlas, porque, siendo la verdad la condición del bien, nuestro saber de ellas conduce a la virtud. Del ideal de dominar las cosas se pasa al ideal del dominio de sí mismo o ἐγκράτεια.[25] Correspondientemente, cuando se altera el carácter de la relación vital del hombre con las cosas, éste deja de ser el principio de unidad de todas ellas, como un efecto paradójico de que pase a ser su alma el centro de todas las motivaciones de la acción. Pues el hombre, en efecto, era proclamado la medida de todas las cosas, y su principio de unidad, cuando su vida estaba más orientada hacia ellas, por el afán de someterlas a su dominio, y cuando su relación vital era predominantemente la de este dominio. En cambio, cuando la individualidad humana se contrae de nuevo, cuando el principio de la acción se traslada al interior, las cosas recuperan su independencia, el hombre se hace libre liberándolas a ellas, y al mismo tiempo, el nexo en que consiste su relación vital cambia de sentido, se racionaliza y ennoblece: no aspira al dominio sino al entendimiento. El único dominio es el que el hombre logra sobre sí mismo, liberándose con el ejercicio de la virtud. La virtud misma es la liberación.

De ahí resulta que es falsa la noción de que hay hombres buenos y hombres malos. En todo caso, este sería solamente un modo de expresarse, para indicar

[24] Cf. JAEGER, *Paideia*, II, págs. 53 y sig.
[25] *Vide* JENOFONTE, *Mem.*, I 5,4.

que hay grados en la humanidad: unos que la realizan más plenamente y otros menos. La plenitud de humanidad no es dada, sino que cada individuo debe laborar por alcanzarla mediante un ejercicio, que en griego se llama ἄσκησις, y que consiste esencialmente en el conocimiento. La naturaleza humana se logra en el "ascetismo" del conocimiento; es pues dinámica, activa y teleológica. Lo práctico del ejercicio y lo teórico del conocer se ensamblan en ella definitiva y concordantemente. Y si, por una parte, esta forma "ascética" de la vida humana acentúa la individualidad, pues cada cual tiene por misión suprema en esta vida hacerse a sí mismo, por la otra condiciona esta individulidad al bien, pues el ejercicio vital del conocimiento conduce a la virtud, y cuando ésta se alcanza, el hombre vive en esa paz del ánimo que es reflejo de su armónica relación consigo mismo y con todo el universo, a la cual se llama *eudaimonía.*

La ciencia que Sócrates posee es la ciencia de las cosas humanas, [26] como conviene a su idea de que el conocimiento, por ser la virtud, es una forma de humanización. Saber de lo humano, y no saber sobrehumano. [27] El destino ultraterreno del alma en que se fundará después la virtud, y en que ya la fundaron los órficos, es un misterio que el conocimiento no puede revelar, y ante el cual el filósofo debe abstenerse. De hecho, si la creencia en la inmortalidad desvaneciese el misterio de la trascendencia surgiría un nuevo misterio en lo inmanente; pues la inmortalidad implica una diferencia substancial entre el alma y el cuerpo, y destruye la naturaleza unitaria de la existencia humana. El alma de que habla Sócrates no es un alma inmortal. La *eudaimonía,* o acomodación armónica del hombre en el universo, no es sino el resultado concordante de su unidad integral. Escindir esta unidad, plantea un problema que no sólo es teórico, sino vital en el más hondo sentido del término. En todo caso, la idea socrática del hombre es incompatible con la doctrina de la inmortalidad, y su religiosidad peculiar no implica esta creencia. Su actitud filosófica ante la muerte expresa una valoración inmanente de la vida. La vida vale por sí misma, pero como su fin es la virtud, no importa que la muerte la termine. La alternativa que la muerte presenta no puede cambiar esta actitud, pues en cualquiera de sus dos direcciones hay motivo para considerarla como un bien: si la muerte es el fin de todo, después de ella no podemos sentir nada; y si consiste en un tránsito que efectúa el alma de este lugar a otro, como dicen algunos, ¿qué otra cosa mejor podemos

[26] ἀνθρωπίνη σοφία: PLATÓN, *Apol.*, 20d. Cf. JENOFONTE, *Mem.*, I 1,16.

[27] κατ' ἄνθρωπον: PLATÓN, *Apol.*, 20e. El saber tiene sus límites y la ciencia humana es poca cosa o casi nada: *idem*, 23a.

esperar?[28] Como siempre, también en Sócrates es la idea de la muerte lo que determina el sentido de la vida.

Sócrates confirma que, si le es posible al hombre tener fe sin esperanza, también le es posible tener esperanza sin fe. Pero en Sócrates esta esperanza es como una reserva, destinada a un más allá indeterminado; no se integra en la forma de la vida ni la condiciona. La esperanza toma en él la forma de confianza y serenidad. No surge de un sentimiento de vinculación religiosa, la cual implica una insuficiencia, sino de la convicción que tiene el justo de su propia suficiencia inmanente, de su capacidad plenamente ejercida de ser virtuoso por sus propios medios. Este el sentido de la suficiencia socrática, llamada en griego *autarquía* (αὐτάρκεια).

El griego había conocido hasta entonces tres principios directivos de la conducta humana: uno trascendente, o sea el religioso; dos inmanentes, de los cuales el uno era supraindividual, o sea la ley, el otro subjetivo, o sea la ambición. Ante la crisis de la religión y la ley, y ante el peligro que significa el tercer principio, Sócrates propone otro nuevo, el más peligroso y difícil, porque ese descubrimiento de la conciencia moral transmite a la posteridad el problema de una tensión entre el individuo y el estado; crea desde entonces la figura trágica del hombre solitario, y aislado de la comunidad que ama y por la cual vive y piensa. Pero este cuarto camino era el único que le quedaba, en la situación vital histórica de Atenas. Su genio consiste en haberlo descubierto. La aparición del principio del poder corrompía los otros dos principios ilustres. En verdad, sólo cuando la religión y la ley están en crisis es posible que surja junto a ellos aquel otro principio; y cuando aparece y predomina, su influencia consiste justamente en infiltrarse en los otros dos, de un modo tan sutil y alevoso, que no es fácil percatarse de esa nueva presencia sino examinando las alteraciones que produce, como un germen corruptor invisible, en la religión y en la ley, en la Iglesia y el Estado. A los ojos de la buena gente, estas dos instituciones siguen como antes: inalteradas, majestuosas, revestidas de la autoridad y el prestigio de la tradición; pero, en el fondo, desnaturalizadas por el afán de poder: la Iglesia, olvidada su misión espiritual, se apoya en el Estado para fines temporales, o corrompe a los religiosos al buscar aquel apoyo; y el Estado deja de ser la expresión de la comunidad al olvidar que también él tiene fines espirituales, y no deja de cobrarse el apoyo prestado a la Iglesia solicitando un apoyo recíproco para fines de tiranía interna o externa.

---

[28] *Apud* PLATÓN, *Apol.*, 40c y sigs.

En todo caso, con el principio de la conciencia moral, Sócrates pretende demostrar que la crisis no termina con todos los deberes, ni deja al hombre abandonado a la acción disolvente de sus propios impulsos elementales. Platón, quien comprendió bien a fondo este descubrimiento salvador y revolucionario, le presta estas palabras: "Tú eres ateniense" —lo dice Sócrates a un conciudadano imaginario, que representa a todos sus contemporáneos— "perteneces a la más grande y renombrada entre todas las ciudades por su saber y su poderío, y no te avergüenza preocuparte del dinero y de cómo acrecentarlo, de tu reputación de tus honores; mientras que de tu saber moral (φρόνησις), de la verdad, de tu alma que debieras mejorar, ni te ocupas ni piensas ocuparte".[20] El saber moral, la verdad y el alma, forman una conjunción indisoluble: las tres van juntas, y ocuparse de la una es ocuparse de todas.

El cuidado del alma requiere una atención mayor que el cuidado del cuerpo. Antes de confiar a nadie nuestro cuerpo, si de ello pudiera resultar un gran peligro, deliberamos y pedimos consejo a los amigos; ¿cómo no vamos a ser más cuidadosos cuando se trata de una cosa mucha más preciada que el cuerpo, o sea el alma? ¿Cómo nos atrevemos a confiarla al primer llegado —a un sofista— sin antes averiguar siquiera en qué consiste ser sofista, como bien averiguamos quién es médico antes de confiarle el cuerpo?[30]

Aunque estas exhortaciones no entrañen una doctrina dualista, distinguen acentuadamente entre el cuerpo y el alma, porque esta distinción es el único método para afirmar y llamar eficazmente la atención sobre los deberes que implica la espiritualidad de la naturaleza humana. El alma es la esencia de la humanidad, aquello en que el hombre consiste "en sí mismo".[31] El cuerpo le sirve entonces de instrumento a esta vida espiritual, como el instrumento musical a quien lo toca, o el instrumento de trabajo al operario.[32] Con todo, esta imagen instrumental tiene ya un cierto sabor platónico, y después del *Alcibiades*, reaparece en el *Fedón*, aunque allí no es Sócrates quien la emplea, sino Simmias,[33] y Sócrates la rebate precisamente porque no garantiza la inmortalidad. También es fundamental para Platón la idea de una armonía vital del alma y el cuerpo, pero las exigencias teóricas de la inmortalidad han obligado a duplicar la naturaleza humana, que en Sócrates es unitaria, y consiguientemente a esta dualidad se afirma un ascetismo negativo que le resta valor a la

[20] *Apol.*, 29d-e.

[30] PLATÓN, *Protágoras*, 313a-b.

[31] αὐτὸ ταὐτό: PLATÓN, *Alcibiades*, 129b.

[32] PLATÓN, *Alcibiades*, 129c y sigs.

[33] *Fedón*, 85e-86d.

vida.[34] Cierto que el *Banquete* restaura el valor de la vida. Pero en Sócrates el ascetismo es positivo siempre: la vida tiene un valor inalterable, aunque condicionado por la forma de vivirla, y el valor del cuerpo no se desdeña en ningún caso.[35] Sócrates no llamaría nunca al cuerpo "esta cosa mala", como Platón lo llama.[36] El hombre platónico es menos independiente que el hombre socrático. La inmortalidad lo vincula filosófica y religiosamente a la trascendencia, y en la medida en que esta vinculación es activa en su vida, siente la vinculación al cuerpo como una sumisión degradante. La libertad sólo la consigue plenamente con la ruptura del vínculo terreno, o sea con la muerte; y mientras dura la vida, mediante una mitigación de ésta, mediante ese modo peculiar de introducir en ella la muerte que es la contemplación de las Ideas. Para Sócrates, en cambio, como no hay vinculación trascendente, la armonía inmanente de la vida permite al hombre concebir al cuerpo positivamente, y la necesidad que impone la virtud de someterlo a él al alma no implica que se desvalore como tal. La tiranía del cuerpo sobre el alma no la impone la naturaleza del cuerpo, sino la ignorancia del alma. El cuerpo se educa y se cuida como el alma, y es el alma misma la encargada de cuidarlo. Esto le da al hombre socrático una plenitud y una suficiencia sin soberbia que no tienen el hombre platónico y el epicúreo; el primero depende esencialmente del más allá, sobrehumano, de las Ideas y el segundo depende de su misma nulidad. Pero ésta de Sócrates es una suficiencia espiritual: austera, virtuosa y serena, que se contrapone a la falsa suficiencia del sofista: arrogante, pomposa y, en el fondo, sojuzgada por un belicoso y disolvente afán de dominio más o menos encubierto por la actitud didáctica. La socrática es la suficiencia del sabio, que lo aproxima a Dios; su esencia es la libertad y su misión es el servicio pedagógico que presta a las demás almas. Y es tan arraigada e íntima la convicción que tiene Sócrates de que esta misión es necesario cumplirla, que no hay temor alguno que pueda doblegarla. Al liberarse del afán, el hombre virtuoso se libera también del temor.[37] Platón pone en boca de su maestro estas emocionantes palabras que expresan la serena firmeza de aquella convición, y son, como la célebre fórmula hipocrática para los médicos, la ejemplar profesión de fe de los filósofos: "Si me absolviérais a condición de renunciar a la filosofía, os diría: Atenienses, os lo estimo y agra-

[34] Cf. PLATÓN, *Fedón*, 64a y sigs.

[35] Véase JENOFONTE, *Mem.*, I 2,4, y IV 7,9.

[36] τοῦ τοιούτου κακοῦ: *Fedón*, 66b.

[37] Esta es la αὐτάρκεια de que habla JENOFONTE en sus *Mem.*, I 2, 14; véase JAEGER, *Paideia*, II, págs. 55 y sig. y nota 127.

dezco, pero más bien obedeceré al dios que a vosotros; y mientras me quede un aliento de vida, mientras me sienta capaz de ello, tened la certeza de que no dejaré de filosofar, de exhortaros y aleccionaros dondequiera que os encuentre". [38]

6

SI EL MÉTODO Y EL ESTILO de un maestro y filósofo forman con su doctrina una substancia única, que sólo con el pensamiento podemos resolver en sus elementos, esta unidad de la obra y el carácter de su autor, expresado en el estilo, es más sólida y compacta aún en el caso de un filósofo como Sócrates, cuya obra no tiene precisamente otra realidad que su vida misma.

Si Sócrates hubiese tenido el propósito de formar una secta, un partido o una escuela, su método hubiera sido el discurso, que puede alcanzar a mayor número y dejar el ánimo de los oyentes convencido, aún cuando éstos no recuerden las argumentaciones en que debiera haberse fundado su convencimiento. Pero no hay nada más alejado de la personalidad de Sócrates que el caudillo político, el maestro que enseña honestamente lo que sabe o el predicador moral. Y a pesar de todo, su propósito es político, pedagógico y moral. Pero este propósito sólo cifra su objeto en lo colectivo a través de lo individual. Es el alma de cada uno de sus conciudadanos lo que le preocupa. Con cada uno de ellos, individualmente, le unen unos vínculos políticos, que hoy llamaríamos patrióticos, y cuya esencia es espiritual. La comunidad que entre todos constituyen no puede renovarse ya sino partiendo de sus miembros individuales. Por esto, su acción salvadora la aplica sobre el primer venido, sin desdeñar a nadie; por esto también, esa acción tiene que aplicarse cada vez a cada uno, y renovarse cuantas veces un ateniense acepte el diálogo con él. El método es pues el diálogo.

Improvisado como es siempre, según la situación que lo origina y el tipo personal del interlocutor, el diálogo tiene la flexibilidad que deriva de su carácter espontáneo. Sin embargo, hay unas ciertas figuras lógicas y psicológicas, si así pueden llamarse, que se repiten en todos los diálogos y los convierten, a pesar de sus variaciones, en un método riguroso, constante y sagazmente dirigido. La principal es el interrogatorio, que se cierra siempre en torno de la pregunta fundamental: *¿Qué es?* Sócrates es quien la formula, tomando como tema la noción principal que ha surgido en las declaraciones de su interlocutor. Este propone entonces una definición, y es la definición

[38] *Apol.*, 29d.

la que se somete a examen, mediante breves preguntas y respuestas sucesivas, al final de las cuales aparece claramente la invalidez de la definición propuesta. Entre tanto, las afirmaciones que haya podido hacer Sócrates son incidentales: al final, nunca propone una definición propia del tema discutido. El examen de la ajena ha producido, no obstante, el efecto deseado: ha promovido en quien la expuso la fértil inquietud que resulta de un descubrimiento negativo. La ruina de unas nociones adquiridas, y tenidas por válidas sin examen, deja en el ánimo una perplejidad que a su vez promueve el examen: la reflexión, la actitud filosofante que consiste en no admitir de antemano una definición, en preguntarse siempre por "lo que es" la cosa. En suma, deja en el alma del que dialogó con Sócrates el germen fecundo de su acción pedagógica, del cual surge la posibilidad para el discípulo de repetir a solas la misma operación que efectuó primero dialogando.

La finalidad que perseguía el interrogatorio no era pues obtener de él una definición —no era un objetivo lógico. Más bien era lo contrario: destruír esa confianza infundada que se tiene en la definición porque la fórmula que la contiene parece disolver el problema que es, para todos, no poder contestar a la pregunta *¿qué es?* Era un objetivo psicológico, vital, y por tanto socráticamente filosófico. Pero la nueva inquietud desorientada sería tan perturbadora como aquella infundada confianza. El método socrático consiste en inculcarle a esa inquietud, al tiempo que la promueve, una fundada dirección. Y esto lo consigue sutilmente alternando con la pregunta *¿qué es?* la pregunta *¿para qué es?* El *ser* y el *ser para*, la esencia y la finalidad, están en una conjunción peculiar. Para Sócrates, la función propia de una cosa, su organización teleológica, están en su esencia misma. No puede concebirse o conocerse lo uno sin lo otro. Para encaminarse a descubrir lo que una cosa es, conviene preguntarse para qué sirve, qué bien reporta cuando cumple adecuadamente su función. El bien de la cosa se confunde entonces con la plenitud de esa función lograda. Y como esa plenitud funcional y teleológica es la esencia de la cosa, lo que ella es en sí misma y lo que permite conocerla, el bien de la cosa y su esencia son lo mismo. De donde, inquietarse por saber es inquietarse por el bien. La dirección que toma la inquietud filosófica se encamina al bien. Finalmente, como las cosas por las que Sócrates anda siempre preguntando son las cosas humanas, para las cuales las demás le sirven sólo de comparación, el germen filosófico que él ha inculcado en el alma de su interlocutor es el germen de la inquietud moral, condición necesaria para que esta alma se cuide y mejore. Para conseguirlo mejor, alterna con el rigor lógico del interrogatorio esa forma peculiar de exhortación, que se llama προτρεπτικός o persuasiva, sin la cual el diálogo resultaría árido y técnico, pero que, sin el rigor que

éste tiene, resultaría ella misma una prédica moral ineficaz, carente de la fuerza de revelación que ahora tiene. [39]

En cuanto a su estilo, no es menos característico y famoso que el método de la *maiéutica:* el estilo socrático es la ironía. Y no deja de haber un asomo de ironía también en el hecho de que, con este estilo que implica una cierta ambigüedad psicológica, intentara Sócrates poner fin a la ambigüedad lógica de los sofistas. La capacidad sofística, no disimulada sino ostentosa, de afirmar el pro y el contra de una tesis cualesquiera, es una ambigüedad verbal, un equívoco lógico que responde a una univocidad psicológica: el propósito único de la vanidad en el sofista, y de la ambición en el discípulo. Pero esta univocidad o unilateralidad psicológica produce un tremendo equívoco moral. El *logos*, la lógica, se desvinculan del bien. En Sócrates, por el contrario, la unidad del propósito moral reinstaura la univocidad lógica, pero halla el modo de articularse en el equívoco psicológico de la ironía.

La ironía es una forma de la sonrisa. En Sócrates es además una forma de modestia. La ironía socrática no se entiende sin captar el sentido misional de su filosofía, y sin ponerla en relación con la gravedad de esa misión. Si la palabra sofística era un juego, la socrática era una palabra de salvación, cuyo eco repercute de uno en otro en los diálogos platónicos y, más remotamente y fragmentada por los obstáculos interpuestos entre la filosofía y la política, en los discursos de Demóstenes. Palabras de salvación, los atenienses no volverán a escucharlas sino hasta San Pablo. Pero la salvación socrática no traía un evangelio sino una pedagogía. Por otra parte, venía a proponer la salvación aún antes de que la crisis culminara, cuando Atenas estaba todavía en su plenitud gloriosa, y sólo la mente aguzada de Sócrates alcanzaba a descubrir los gérmenes de la disolución futura por debajo de la rebosante satisfacción de todo el mundo. El dramatismo que tiene con frecuencia el estilo de Platón, y el que tiene siempre el de Demóstenes, no convenían, pues, al mensaje de Sócrates. No se trataba de increpar los grandes males del presente, sino prevenir los del futuro, pinchando con el aguijón irónico aquella confianza henchida de la gente. El conocimiento del propio valor, que tienen siempre los hombres geniales, y de la misión augusta que había tomado entre sus manos, encontraban en la ironía una manera inteligente, elegante, en suma ática, de actuar y al mismo tiempo de disimularse a sí mismas con modestia. Era un

[39] Sobre la maiéutica socrática, como se llama a este método, por el cual las ideas no se reciben del maestro, sino que éste ayuda al discípulo a que alumbre las que lleva germinando en su propio interior, véase PLATÓN, *Teeteto*, 148e y sigs.; cf. *Laques*, 187; y JENOFONTE, *Mem.*, IV 7,1.

ponderado término medio entre la solemnidad pomposa del sofista y el *pathos* trágico del predicador o del político inspirado.

Aristóteles, quien no era ático ni fué irónico, no hubiera concedido que la ironía pudiese ser término medio. De hecho, la considera un extremo. Literal y directo, con el estilo propio de la seriedad, que se compromete desde luego en lo que dice y no entiende de otros matices en la formulación que no sean los impuestos por el pensamiento, Aristóteles sostiene con razón que la ironía es una forma de evasiva, opuesta a la περιεργία, o meticulosidad, que es el vicio del que piensa con exceso. En el medio de estos vicios él pone la verdad como virtud.[40] Como si la verdad no pudiera estar también en los extremos, que no lo son respecto de la verdad misma, sino del modo de buscarla, de llegar a ella, y sobre todo, de comportarse ante ella y de transmitirla a los demás.

Que la verdad sea virtud, es precisamente idea socrática. Extraer esa verdad del interior del alma ajena, empleando un estilo irónico, no altera nada de la verdad misma, como no altera la eficacia curativa del médico, si no es para mejorarla, la sonrisa con que suele comentar sus propias manipulaciones en el cuerpo adolorido del enfermo. La ironía es un lujo de la inteligencia. Pero, como todos los lujos, sólo lo es cuando permanece inaccesible o difícil, y se convierte en necesidad para quien la usa persistentemente. La inteligencia puede pasarse de este lujo; pero Sócrates, que sabía pasarse de todos los demás, consideraba a la ironía como una forma de estilo necesaria al proceso de la maiéutica intelectual y de la cura de almas. Este lujo suyo, además, es un signo de la madurez y riqueza intelectuales de Atenas en aquellos tiempos. Como si la razón helénica tuviera ya, por así decirlo, cubiertas todas sus necesidades, podía permitirse el lujo de invertir en la ironía un exceso de fortuna que no pudo conocer la sobria, austera razón de las filosofías anteriores.

Y no muy anteriores: si bien carece de sobriedad, la razón de los sofistas es seria, y no conoce la ironía. Sócrates emplea la ironía contra esta seriedad aparente, bajo la cual se encubre un vicio moral. La ironía sirve para el más serio de los propósitos: restaurar en la razón su tendencia a la verdad, que es lo único que la justifica moralmente. Al sofista no le importa la cuestión que se debate, sino el debate mismo, con vistas al beneficio que adquiere quien aprende a debatir. A Sócrates le importa fundamentalmente ese hombre concreto que habla con él, y el beneficio que pueda obtener de su diálogo. Pero, a pesar de que emplea para su fin una habilidad argumentativa superior a la de los mismos sofistas, no piensa que aquel beneficio pueda lograrse sim-

[40] ARISTÓTELES, *Retórica*, Γ 18, 1419b.

plemente aprendiendo a argumentar, sino aprendiendo a pensar, contrayendo la inquietud de la pregunta. El sofista deja al discípulo en libertad de elegir sus propios fines, para los cuales él le presta los medios. Sócrates, en cambio, emplea estos medios para que su amigo se libere de ellos, y atienda al problema de los fines.

Pero la ironía no va sólo dirigida contra la razón corrupta del sofista. El tipo de verdad que ha alcanzado la razón pura de los grandes filósofos anteriores, le parece neutra, deshumanizada e imparcial. La ironía socrática es el estilo con el cual se efectúa la revitalización del pensamiento, al llevar su atención a los problemas humanos. Hay implícita en esto una nueva idea de la verdad. Podría decirse que la verdad no es neutra ni imparcial; pero no porque la razón se incline con ello parcialmente en favor mío, en favor de mis intereses individuales, pues entonces se desnaturaliza, y no produce verdad alguna; sino por quedar nuevamente cualificada, integrada a lo humano: por ser fecunda inspiradora de la vida y solidaria de ella. Si recordamos que la filosofía no había llegado a descubrir el sentido vital de la razón, la necesaria conexión que existe entre la verdad y el bien y el servicio que la razón debe prestarle al hombre para la vida, nos avisaremos de la importancia extraordinaria que tiene esa creación socrática que los manuales llaman el descubrimiento de la ética filosófica. Su fondo, en términos modernos, podría formularse así: la razón vital es la razón moral.

Esta nueva idea ética de la verdad, encuentra en la ironía un arma adecuada de defensa contra el dogmatismo. La verdad tiende a imponerse. Quien la posee, o cree poseerla, siente la necesidad de propagarla, el afán generoso de darla a conocer, pero es difícil que se abstenga de neutralizar esta generosidad escudándose en ella para imponer su verdad a los demás. Pero si la filosofía se concibe como forma de vida interior, la verdad no es entonces una fórmula que pueda incitar una creencia, propagarse y lograr partidarios, sino que es esta misma forma activa, esta tensión interna hacia el bien, en que consiste la virtud. Por su naturaleza misma, esta filosofía no puede imponerse, y el único modo de propagarla es un magisterio espiritual del que sólo puede aprender, quien lo recibe, la capacidad de vivir, también él, en la libertad de la filosofía.

La ironía es, pues, antidogmática, contraria a toda forma tiránica de absolutismo que tienda a la imposición, aún la paradójica imposición del relativismo universal de los sofistas. Y menos aún la del ciudadano que reputa absoluta la situación social y política más transitoria, simplemente porque conviene a sus intereses, e invoca para defenderlos a los dioses y las leyes, a la religión y la fuerza.

La ironía socrática es, además, una forma dialéctica de la equidad, pues no sólo se dirige contra los demás, sino que también revierte sobre uno mismo. Sócrates era demasiado lúcido para ser demasiado grave; se conocía demasiado a sí mismo para que pudiera aparentar, aunque fuera sin ninguna petulancia, el dominio interior y la seguridad que en efecto poseía. La ironía, entonces, es como una modesta simulación de su convencimiento, el modo de desvanecer cualquier asomo de orgullo o de externa suficiencia que pudiera derivarse de la importancia de su propia misión; es una forma de naturalidad, de acomodo al ambiente. Es la elegancia de espíritu del hombre excepcional que quiera mostrarse igual a todos.

Sócrates emplea la ironía como un arte de la sugerencia, como un modo de llamar la atención. Hay la distracción del sabio y la del hombre obtuso, que pasa atropelladamente por encima del otro, en un sentido intelectual o en un sentido físico. Las dos expresan la unilateralidad mental. La ironía, en cambio, obliga a la atención, porque se dice una cosa distinta de la que se piensa, pero que remite a ésta inevitablemente; o bien se dice a medias lo que se piensa, insinuándose con ello lo callado, que es lo más importante. El que oye tiene entonces la impresión, si ha sido atento, de haber descubierto él mismo lo que el otro le ha sugerido, con lo cual aumenta el beneficio del descubrimiento, y la ironía de la sugerencia adopta el aire paternal y benévolo que tiene muchas veces el diálogo socrático. Esta ironía es un signo de la madurez y de un generoso dominio de sí mismo, que pueden traducirse en una sonrisa. Ella permite un tipo nuevo de refutación, a través del interrogatorio, que no se efectúa mediante la oposición de una tesis a otra tesis, sino que lleva a quien expuso primero la tesis a descubrir él mismo, como si fuera por sus propios medios, ayudado solamente por la insinuación irónica, a descubrir su falsedad. El error, de este modo, cae por sí mismo, y no por las objeciones. En su lugar queda el saludable afán de lograr una verdad nueva.

Sócrates es el eterno discrepante. Pero nunca manifiesta su discrepancia de un modo directo, con una literalidad agresiva. Acepta la tesis que se le propone; la ironía está en aceptarla provisionalmente, con la reserva mental de considerar que pudiera ser válida, concediéndole de antemano los mismos derechos que a otra cualquiera, por lo cual la ironía puede ser un ejercicio auténtico de la justicia. Sócrates nunca dice *no* desde luego. El *sí* y el *no* rotundos son siempre un poco exasperados y exasperantes. En cambio, el decir *sí* provisionalmente produce un regocijo interior que luego se comunica a quien propuso su tesis y llegó a descubrir que no podía sostenerse. Todo ello significa un enriquecimiento espiritual, porque hay en estas formas y matices peculiares de la ironía un enriquecimiento, que no es puramente técnico y árido,

de los estilos de pensar. En verdad, la ironía socrática implica la conciencia que se tiene por primera vez de los estilos del pensar, de que el pensar pueda tener estilos varios. A ello corresponde, en la palabra, la conciencia estilística que representa el nacimiento de la retórica.

Para no provocar la prevención en quien lo escucha, Sócrates se vale, pues, de la ironía. Con ella se encubre la discrepancia radical, que no es la de una tesis frente a otra, sino la de una distinta actitud ante la vida. La vulgaridad de los ejemplos y las comparaciones son uno de los recursos de esta ironía. Lo que tienen de común estos ejemplos evita la posible alarma del interlocutor, quien se siente entre ellos como en un medio familiar y cómodo, y así no percibe la violencia que de hecho están ejerciendo sobre él, cuando intentan llevarlo de la banalidad que es el tono de su vida, a la interioridad llena de perplejidades de la reflexión. La ironía socrática, por todo esto, no corresponde a ese otro tipo de ironía que se cree libre porque opera sin estar sometida al servicio de una verdad, como un juego verbal y de la inteligencia, puramente deportivo, y que no tiene otra finalidad que el propio ejercicio en que ella consiste. La ironía socrática es responsable: responde a una conciencia coherente, y es libre porque tiene la fuerza suficiente de ponerse provisionalmente en el lugar del adversario, absorviendo sin alterarse el tóxico de la tesis contraria, para rebatirla desde dentro de ella misma. Es una ironía con norma.

La ausencia de norma en la ironía conduce fácilmente al cinismo; a veces es su manifestación. El cinismo es literalmente una "a-normalidad". Existe en el cínico el conocimiento de la norma, y de su validez social. El hecho de que haya siempre infractores de una norma, sea religiosa, política, lógica o moral, le permite al cínico efectuar con ella una operación más grave: corroer su fundamento mismo, infringiéndola verbalmente, que es como negar su validez normativa, y no sólo desobedecer a sus prescripciones concretas. Si el cínico, además, infringe la norma de un modo efectivo, no considera su acto como una de las debilidades comunes a todos los mortales, sino que encuentra la manera de contraponer la debilidad ajena, que se disimula, se confiesa o se disculpa, a la propia fortaleza de ánimo, que proclama en voz alta la infracción —y a veces la inventa para proclamarla. Esta proclamación, sin embargo, no toma nunca el carácter de un ejemplo correctivo, ni el estilo de una prédica. No la anima un espíritu reformador, lo cual implicaría ya la idea de una norma diferente. Por el contrario, la ostentación cínica parece establecer el derecho individual, innato, único e injustificable que tiene el cínico de hablar y actuar sin norma, por su propio designio arbitrario, sin vínculo alguno de solidaridad. El antídoto de este cinismo es la ironía socrática, normativa, responsable y de efectos positivos.

Cuanto sabemos de la ironía socrática lo debemos a Platón. Para reproducir las ideas ajenas no es preciso tenerlas propias; pero no se puede reproducir un estilo verbal e intelectual sin poseer las mismas cualidades que modelan este estilo. Si pudo caber la duda sobre la justa atribución de unas ciertas ideas platónicas a Sócrates, e inversamente, puede caber una duda semejante sobre la autenticidad de la ironía socrática; pues, de que Platón fuera también irónico, no cabe duda alguna. Sin embargo, la ironía de Sócrates y la de Platón pertenecen a un género distinto. Platón es fiel al describir el carácter irónico de Sócrates, pero en la descripción emplea un recurso literario. En Sócrates la ironía es la substancia misma de su método, y la esencia de su filosofía es método precisamente. En Platón la ironía es un lujo, no es algo integrado necesariamente a la substancia de su doctrina, sino accidente en ella. No responde a su genio filosófico, sino a ese lujo de su filosofía que fué su genio literario, el cual empezó por crear el nuevo género del diálogo filosófico, y aprovechó para esta creación el arte dramático de descubrir los caracteres, de animar su vida intelectual, de humanizar los contrastes y las afinidades entre las puras ideas, de mostrar su gestación y desarrollo en la mente concreta de unos hombres, y de reunir en la unidad de una misma situación vital aquellos procesos intelectuales y los sentimientos, pasiones, anhelos e inquietudes de los hombres en quienes se producen.

7

LA IRONÍA NO EXCLUYE el sentimiento trágico de la vida. La serenidad socrática, que es condición de la ironía, supera este sentimiento trágico y le da un nuevo sentido. Juzgando por la tragedia clásica, la muerte de Sócrates sería una muerte sin tragedia. Los héroes de la tragedia antigua viven sometidos al azar y al destino, y es éste último el que determina su muerte. De ahí el patetismo que tiene lo mismo su protesta que su resignación. Su sentimiento trágico deriva de esa tensión entre la propia voluntad y el designio de un destino inescrutable, que sólo se resuelve con la muerte. Pero Sócrates crea un nuevo tipo de heroismo, y por tanto una nueva forma de tragedia. El destino pasa ahora a radicarse en el interior del hombre, con lo cual deja de ser destino. La vida del hombre depende de su carácter. Destino y voluntad son una misma cosa. El hombre es ya dueño y señor de su destino, y esta libertad nueva crea una nueva forma de tragedia. La libertad se conquista en una lucha consigo mismo; la victoria sólo se alcanza al precio de una derrota, en la cual es una parte de sí mismo la que sale derrotada. Toda libertad implica una renuncia. Aquella tensión del héroe antiguo entre su voluntad y el

destino inexorable y ajeno, subsiste en el seno del alma humana entre la voluntad guiada por la razón y las potencias que promueven las acciones sin virtud. El patetismo externo, por tanto, ha desaparecido, pues la lucha es interna; y si la victoria es del bien, el resultado es precisamente una serenidad que elimina todo vestigio de la lucha. La muerte de Sócrates no es patética justamente porque es heroica; y no es la voluntad quien excluye deliberadamente y con esfuerzo la expresión del patetismo, sino que la exclusión ha sido ya lograda desde antes, al obtener el premio de la serenidad que ha merecido aquella victoria interior. La tragedia no está, pues, en la muerte, sino en la vida: en la necesidad de derrotarse para ser dueño de sí. Y esto es lo que queda del destino: el haber determinado la necesidad de la lucha en el seno mismo del alma. El sentimiento trágico de los héroes del drama sería más bien el sentimiento trágico de la muerte. El de Sócrates es el auténtico sentimiento trágico de la vida. La muerte ha dejado de ser trágica. "¿Qué es el temor de la muerte si no el atribuírse un saber que no se posee? Nadie sabe lo que es la muerte, ni si ella es para el hombre el mejor de los bienes". [41]

Cuando Sócrates se afirma en su vocación, y arrostra el peligro de ser condenado por seguir filosofando, su heroísmo no es una respuesta a sus acusadores: no ha sido motivado por ellos. Cuando dice "podéis creer a Anitos o no creerlo, condenarme o no condenarme; pero tened por seguro que no cambiaré nunca de conducta, aunque hubiera de exponerme mil veces a la muerte", [42] Sócrates no hace sino aplicar en esta situación de peligro la misma fuerza serena de voluntad que ha empleado en su vida cuando no había tal peligro. El dominio sobre la muerte es posible cuando se ha logrado el dominio sobre la vida.

Así puede decirse que su muerte completa su vida. Ni la interrumpe ni la frustra, sino que la culmina. Es cierto que Sócrates fracasó; su propósito era la reforma efectiva, inmediata, de la vida de sus conciudadanos. Ni sus esfuerzos ni los de Platón pudieron lograr esta reforma y evitar la propagación de unos males que Sócrates había descubierto en su origen. Ni Atenas, ni Grecia toda, pudieron dar ya el nuevo tipo de hombre que él ideó. Pero su fracaso no es debido a su muerte. Más bien, por la concordancia que tiene con su vida, la muerte de Sócrates refuta a sus acusadores; en su mejor *apología*. Si en vida logró ser la conciencia pública de Atenas, el recuerdo de su muerte sigue ejerciendo esa misión inquietante sobre los atenienses, y después del mundo griego, sobre los hombres modernos del mundo occidental. Su memoria aviva el sentido de responsabilidad individual, dirige la atención sobre

[41] PLATÓN, *Apol.*, 29a; cf. 40c y *Alcibiades*, 118a.

[42] PLATÓN, *Apol.*, 30b-c.

el problema de la relación del hombre con sus semejantes y con las instituciones en el seno de la comunidad, recuerda la necesidad de mantener el pensamiento alerta, la voluntad firme, la serenidad del ánimo y la aspiración al bien.

La muerte de Sócrates instaura para siempre en el dominio de la filosofía el problema humano de la vida. Sócrates es quien descubre que la vida humana tiene fines, y que corresponde a la razón determinarlos y promover su cumplimiento.[43] Los fines de la vida no son los de la acción pragmática; éstos son y seguirán siendo permanentes, inalterables. Pero no toda la acción se vacía en estos fines externos, y su mismo sentido cambia al quedar subordinada a un nuevo fin interior. El hombre es un fin para el hombre. Su acción externa depende de su acción interna; la elección de sus fines prácticos depende del modo como cumpla en sí mismo la misión de hacerse plenamente humano.

Este descubrimiento no sólo altera el sentido de la vida práctica; también el de la especulación. El empleo más radical de la razón no es ya el especulativo; la misión del filósofo no es reflejar la realidad, para luego llamarle verdad a este reflejo, pues no hay verdad que pueda estar desvinculada del bien. La aparente paradoja de que la virtud es conocimiento, indica en el fondo esa intención vital del pensamiento. El mundo no es racional porque sea indiferente, neutro y descualificado, como el ser que ha descubierto la razón pura de Parménides. Y cuando el ser no es inmóvil, sino dinámico, no es tampoco racional porque su cambio se acomode a una norma constante de regularidad inalterable. El mundo es racional porque, como la razón humana, actúa siempre con un fin. El fin y el bien coinciden, y esto es lo que da sentido moral y práctico al saber humano y a la verdad. Desconectada de la vida, la razón pura degenera, como ha visto Sócrates, en las elucubraciones de los eleáticos y en el escándalo de los sofistas. Pero el escándalo de la razón, que es la admisión del absurdo, implica también un escándalo moral, que es el absurdo de la voluntad y de la acción. Para remediar estos absurdos, estos escándalos, era menester una norma. La genialidad de Sócrates consiste aquí en no haber considerado que fuese suficiente una norma lógica: en haber sostenido que la norma del pensamiento es también, esencialmente, una norma ética. Con ello no sólo se reformaba la razón, sino que se creaba una nueva idea del ente racional que es el hombre. Con ello, finalmente, se iniciaba la verdadera autonomía de la filosofía: ciencia y sabiduría humana son dos cosas distintas, que no siempre coinciden en una misma obra, como en la de Platón. La elección socrática que debiera recordar el mundo contemporáneo es que esa sabiduría humana, esa filosofía como Sócrates la entendió y la practicó, es lo fundamental. Sin ella,

[43] Véase PLATÓN, *Protágoras*, 354a y 354c-e; cf. *Gorgias*, 449e.

la ciencia carece de valor; por deslumbrantes y poderosos y hasta terribles que sean sus descubrimientos, sería lo que Heráclito llamaba "mucha ciencia de mala arte".

Frente a esta ciencia, Sócrates exhibía su "docta ignorancia", modélica, humana y optimista, pues no sólo rebate con ella la romántica idea de la miseria inherente al saber, y la felicidad de la ignorancia, sino también la idea de un saber desvinculado de la vida humana, de sus desfallecimientos, sus esperanzas, sus venturas, y su aspiración al bien. Así, la filosofía socrática integra armónicamente el saber y la virtud, la política y la religión. En el mundo moderno, desde Machiavelli, es vigente la idea de que la moral y la política tienen principios diferentes, y que la segunda puede sólo en parte ser cubierta por la primera, o coincidir con ella. La filosofía socrática parecería hoy, por esto, más revolucionaria y condenable aún que en la Atenas del siglo V, pues entonces, con los sofistas, es precisamente cuando se iniciaba esta desconexión de la una con la otra, y el intento de Sócrates consistía en volver a la más antigua tradición helénica, reformándola y afirmándola en lo que pudiera ofrecer todavía como válido. Pero, desde entonces, parece seguro de correr el peligro de una persecución quienquiera que se atreva a declarar que la misión del político es servir a la justicia.

En todo caso, los perseguidos por causa de la justicia pueden encontrar aliento para su firmeza, si no en la esperanza trascendente de una bienaventuranza prometida, por lo menos en una convicción inmanente como la que se expresa en las últimas palabras de la *Apología* platónica, donde Sócrates les dice a sus jueces: "Ya llegó la hora de que nos vayamos, yo hacia la muerte, vosotros hacia la vida. Cual sea la suerte mejor, si la vuestra o la mía, es cosa de nadie sabida, sino de Dios".

CAPITULO OCTAVO

LA INSUFICIENCIA DE LA CONDICION HUMANA

Idea platónica del amor y de la muerte

> Los otros hombres no se dan cuenta de que el que se dedica a la filosofía en el sentido propio de este término, tiene como única ocupación el morir y el estar muerto.
>
> PLATÓN, *Fedón*, 64a.

1

EL TEMA ANTROPÓLOGICO de esta obra ni requiere ni autoriza un estudio general de Platón. Al aislar un tema de los múltiples que integran el pensamiento de un gran filósofo, el historiador debe sentirse obligado a indicar, cuando menos, la conexión de este tema con los otros, y su preeminencia o subordinación respecto de ellos en la organización de su conjunto. No siempre, en efecto, un estudio monográfico se ocupa del tema principal. Pero es indudable que, confiado en la íntima correlación de unos con otros en el pensamiento del filósofo, su historiador suele propender a prestarle una preponderancia marcada, y tal vez excesiva, al tema elegido, por el sólo hecho del relieve que adquiere en la amplitud y detenimiento del estudio. Así, cuando se trata de una obra como la de Platón, en la cual aparece una variedad tan rica de aspectos, los estudios monográficos se convierten muchas veces en orientadores o fundamentadores de una nueva interpretación general, pues al darle preeminencia a un aspecto nuevo que antes parecía no tenerla, se altera inevitablemente la organización y el sentido del conjunto. De hecho, unas veces el punto de vista ha destacado el aspecto lógico, otras el metafísico; unas veces la conexión directa de Platón con la filosofía presocrática, otras con la socrática; y según ciertas interpretaciones, la

motivación fundamental de su pensamienta era científica, según otras era *pedagógica*, y por ende política. [1]

La perplejidad que puede producir en el ánimo del estudioso no sólo esta variedad de interpretaciones, sino el apoyo que ofrece realmente la obra misma de Platón a cada nuevo punto de vista, se desvanece en cuanto el conjunto de esta obra no se considera aisladamente, sino en la conexión vital que mantiene con una determinada situación histórica y con la vida misma del filósofo. La biografía de Platón y la historia de Atenas en el siglo IV pueden darnos la clave para averiguar cuáles fueron para él mismo los propósitos más radicales de su filosofía, los cuales puede ser que no coincidan con los temas de esta filosofía que más importen al interés particular del historiador. El interesado en las cuestiones lógicas podrá darle preferencia a su estudio del *Sofista*, por ejemplo, y prescindir del *Banquete*. Pero si hace un estudio general, no estará autorizado a basarlo en el *Sofista* o a centrarlo en los problemas lógicos, pues entonces el *Banquete* quedaría como desarticulado del conjunto; por el contrario, bien pudiera resultar que los problemas humanos de que tratan el *Banquete* y el *Fedón* fueran capitales en la obra platónica, y que por su misma índole pudieran ellos explicar la inclusión de los lógicos en esta obra, como una fase necesaria de su amplio desenvolvimiento en la filosofía de Platón.

Si así fuera, resultaría que el tema monográfico del presente estudio sería precisamente el fundamental de la obra platónica, por una particular ventura a la que no habría contribuído la deformación habitual del historiador monográfico, pues esta preeminencia del tema del hombre debe reconocerse que no existe en todas las filosofías, ni siquiera en todas las grandes, como se verá en Aristóteles. Por lo demás, no sólo autoriza a esta interpretación el estudio de los Diálogos, tal como los presenta en un orden cronológico bien establecido la crítica contemporánea, sino los datos auto-

---

[1] Véase un resumen de esta cuestión en JAEGER, *Paideia*, II 3, Nueva York, 1943. JAEGER dice (pág. 84): "La historia de la paideia, considerada como la morfología genética de la relación ideal entre el individuo y la polis, constituye el antecedente filosófico indispensable para la comprensión de Platón". Y más adelante (pág. 85): "Su posición (la de la filosofía platónica) en la historia del *pensamiento* griego está definida por el hecho de que es paideia, y de que está enderezada a encontrar una solución general al problema de educar seres humanos. Desde otro punto de vista, su posición en la historia de la *paideia* griega está definida por el hecho de que apunta hacia la filosofía y el conocimiento, como a la forma más alta de educación y cultura". Con esto, JAEGER señala por primera vez la base antropológica de toda la filosofía de PLATÓN. Pero la paideia es sólo un aspecto del tema del hombre; en el pensamiento de PLATÓN, este tema se amplia y se completa hasta incluir la totalidad de las relaciones vitales del hombre, y no sólo la relación educativa.

biográficos de Platón que contiene principalmente la Carta VII, cuya autenticidad parece definitivamente asegurada.[2] La filosofía, convertida en principio de vida por los sofistas, no pierde este carácter en Platón, a pesar de la complejidad de su sistema.[3] Este sistema, en efecto, no es sino el desenvolvimiento doctrinal de los supuestos socráticos. Por alejados que parezcan del "filosofar" socrático los tecnicismos del *Parménides*, del *Sofista*, y aún antes, los del mismo *Fedón*, ellos son derivaciones, impuestas por aquel desarrollo gradual y progresivo, de un propósito originario y que se mantiene como fundamental a lo largo de la producción platónica, desde el *Protágoras* a la *República*, y de ésta a las *Leyes*. Este propósito es político, como lo fué el de la vida socrática. El sentido de su filosofía es igualmente práctico; y como en Sócrates, el tema fundamental del pensamiento platónico son "las cosas humanas". Sus objetivos concretos son la formación del hombre y la reforma del estado. Por ello debe entenderse, socráticamente también, el hombre ateniense y el estado ateniense. La imposibilidad, cada vez más manifiesta, de llevar a cumplimiento esa formación y esa reforma, motiva que Platón las vaya proyectando a un plano cada vez más ideal, con lo cual no sólo se universaliza su alcance y se autoriza la inclusión en el plan político y educativo de todo un sistema de filosofía, sino que se explica la tentación de probar la eficacia del método en otros estados que no el ateniense. Platón carecía de la vocación política —en la que él mismo pudo creer al principio, porque parecían predestinarlo a su ejercicio muchas circunstancias familiares y personales. Si la hubiese tenido, hubiera luchado en el terreno en que luchó Demóstenes, y no en el suyo. El suyo le fué revelado por Sócrates. Este fué quien le enseñó que la misión de educar al político es más fundamental que la misión política misma; le reveló que la reforma del estado debía partir, al punto a que se había llegado, de la reforma en la educación del individuo; le reveló, en fin, que la filosofía era el instrumento de esta reforma y de esta educación. Hasta ahí, si ahí se hubiera quedado, Platón hubiese sido un discípulo de Sócrates, pero no a su vez un maestro. Fué un maestro también porque a los principios socráticos añadió una creación doctrinal propia, para la cual su vocación se le hizo patente con el tiempo, después de morir Sócrates. Esta vocación fué además tan genial, absorvente y fecunda, que sin

---

[2] Véase JOSEPH SOUILHÉ, *Notice Générale* a *Platon, Lettres*, Paris, Belles Lettres, 1926.

[3] Se emplea aquí la palabra sistema para designar de algún modo el cuerpo de doctrinas en sí mismo, o sea considerado independientemente de la vida filosófica. Otra cuestión distinta sería determinar si, a su vez, este cuerpo de doctrina es sistemático, o tiene el carácter de un proceso en constante evolución. Sobre esto, véase JAEGER, *op. cit.*, II, pág. 198.

perder su base socrática, la filosofía de Platón puede decirse que recoge y abraza todos los grandes temas que ha ido elaborando el pensamiento helénico desde Tales, los renueva y añade otros, de suerte que el sistema orgánico de todos ellos ha podido ser considerado como una pieza entera y coherente en su complejidad, suficiente en su conjunto, y como desprendida de la base socrática que constituye de hecho su raíz vital, su motivación histórica. Esto es lo que ha permitido, desde Aristóteles hasta nuestros días, que la filosofía en plan científico recurriese al sistema de Platón como a un punto de referencia obligado, pues su magnitud, su profundidad y su riqueza parecen desmesuradas respecto de la humildad que tienen para los científicos los temas socráticos, de los cuales sin embargo, el sistema de Platón constituye el natural desenvolvimiento teórico.

En cuanto se concibe, diltheyanamente como hace Jaeger, que la filosofía entera de cualquier pensador es la expresión de su vida,[4] aquella desmesura deja de parecernos tal, y al darle un sentido humano a la filosofía, todos sus aspectos técnicos y científicos no quedan olvidados o relegados, sino mejor comprendidos por su fundamentación vital. Estamos entonces en mejor disposición para explicar no sólo los orígenes y el crecimiento de la filosofía de Platón, sino también la filosofía de Aristóteles, que tiene orígenes vitales muy distintos, y por esto difiere, en su sentido, de la de su maestro. La mayor diferencia entre ambos consiste en que el primero es consciente de las motivaciones vitales de su filosofía, pues las convierte en tema, mientras que el segundo, al adoptar los temas que se llaman científicos, y que él mismo encontró ya en el sistema de Platón, los aisla de sus motivaciones y concibe a la ciencia como un valor en sí; pero no se percata de que también esta concepción tiene sus motivaciones radicales —que ya han pasado a ser latentes— en la situación vital de un hombre que no siente el patriotismo de Estagira ni el de Atenas, y que ha sabido adoptarse tan bien a la sumisión en que se encuentra todo el mundo helénico respecto de una potencia extranjera, que no desdeña servir como maestro a su caudillo.

Esta diferente situación vital es lo que explica que una inteligencia tan prodigiosamente lúcida como la de Aristóteles permanezca ciega para ciertos

---

[4] *loc. cit.*, pág. 83. JAEGER dice, sin embargo, que en PLATÓN "su vida *es* su filosofía". Esto me parece más cierto de SÓCRATES que de PLATÓN. La obra escrita expresa a su autor, pero no se confunde nunca con él enteramente: el autor mismo, y no sólo los demás, siente que la obra se le desprende y extraña en cierto modo. Para SÓCRATES, filosofía es *la* forma de la vida, y de la vida humana en cuanto tal, y no sólo de la suya; para PLATÓN, es *una* forma de vida específica, eminente, que ennoblece al hombre y lo capacita para ciertas funciones, pero al lado de la cual existen otras, menos valiosas, aunque igualmente auténticas y humanas: cf. *República*, IV 428a sigs.

valores y motivaciones fundamentales que no son ya vigentes para él, y así reduzca la obra socrática a lo que llama el descubrimiento del concepto y del método inductivo, y ponga a la teoría ontológica de Platón en el mismo plano que la de Parménides, la cual fué producida en una deliberada abstención y aislamiento de la realidad política.

2

¿DE QUÉ MODO SE PRODUCE el engarce entre las motivaciones y principios socráticos y el sistema platónico, entre la idea socrática del hombre y la teoría platónica de las Ideas? El problema ético —aún con su intención política— arrastra consigo el problema lógico y el metafísico. Por lo menos, así se le presentó a Platón su dependencia. A Sócrates, se le ofreció inversamente: él descubrió el problema ético, y le dio el lugar que desde entonces ocupa en la filosofía, como consecuencia de la crisis lógica y metafísica: de la destrucción de la verdad y de toda teoría del ser a manos de la sofística. Sócrates se percató de que esta crisis, a pesar de efectuarse en el terreno ideal de la filosofía, traería consecuencias reales en el campo de la política; y al tratar de que fuera la filosofía la encargada de evitarlas, no sólo creó la ética, sino una nueva idea de la filosofía, más próxima a esas realidades de la vida humana individual y colectiva. La intención de la pregunta *¿Qué es?* tenía sentido práctico, la guiaba un afán no disimulado de obtener un bien real y efectivo. Y sobre todo, la pregunta ¿qué es la virtud?, pues era la fundamental. Pero la exigencia de una respuesta rigurosa promovió la creación de la lógica y la restauración de la metafísica: la teoría del conocimiento y la nueva teoría del ser que se contienen en la teoría platónica de las Ideas.

Es manifiesto que las virtudes son varias: virtudes son el valor y la prudencia, como la justicia y la mesura. ¿Por qué las llamamos virtudes? ¿Qué cosa es la virtud *en sí?* La simple formulación de estas preguntas, encaminadas a resolver el problema vital de la conducta, de la acción, equivalía a reanudar la especulación tradicional, planteando de nuevo, a partir del punto en que había quedado, el problema cardinal de lo Uno y lo Múltiple. En efecto, debe de haber algo a lo cual podamos llamar "virtud en sí", y esto es precisamente aquello que permite llamar virtud de un modo igual al valor y a la prudencia, a la justicia y a la moderación. La cuestión es determinar la realidad de esta "cosa en sí", pues evidentemente no se trata de algo aparente: la apariencia sólo nos presenta los casos concretos, plurales, diversos, y cambiantes en grado y cualidad, de las virtudes; pero no la virtud en sí misma. De un modo parecido a como nos presenta múltiples caballos,

pero no aquello por lo cual podemos llamar caballos a esos diferentes animales. Lo múltiple se explica por lo uno, pero al mismo tiempo lo encubre. *La realidad* específica de lo uno y la de lo múltiple no pueden ser iguales; y *como* lo múltiple es aparente, el conocimiento de lo uno tiene que ser también *un tipo* distinto de conocimiento.

Este es, en definitiva, el esquema del programa que desarrolla la obra de Platón. Pero no estaríamos convenientemente orientados para seguir este plan de desarrollo si nos atuviésemos a las líneas de este esquema. El simple desenvolvimiento teorético de aquellas cuestiones, aunque condiciona necesaria e internamente el desarrollo de la filosofía platónica, no la explica enteramente. En efecto: Sócrates se había planteado ya, como sabemos, y lo había resuelto, el problema de la unidad de la virtud. De ahí parte precisamente Platón. Para Sócrates la unidad de la virtud —aquello que la virtud es "en sí misma"— es conocimiento. No puede decirse que haya un conocimiento de la virtud, como hay un conocimiento de la arquitectura o del arte militar. La esencia misma de la virtud es conocimiento. A este peculiar saber, en que la virtud consiste, lo llama φρόνησις, palabra que después, cuando este saber humano se distingue más y más del conocimiento especulativo, toma la significación circunscrita de "conocimiento moral": es la razón práctica. Pero en Sócrates toda la razón es práctica; no hay una distinción formal entre la razón práctica y la especulativa, pues el conocimiento contiene siempre una fuerza y una intención morales.

De Sócrates, Platón hereda esta idea del conocimiento, que es una completa innovación en la historia de la filosofía. Según ella, se resuelve en armonía la tensión entre la teoría y la práctica, entre la especulación y la vida, que descubrimos en estado latente en la filosofía anterior. Los sofistas eliminan la tensión porque eliminan uno de sus polos: el que corresponde a la vida especulativa. Para ellos, la vida es exclusivamente práctica, con lo cual resulta puramente pragmática. Pero en Platón, la tensión reaparece a medida que la finalidad práctica, socrática, de la filosofía, promueve en él la construcción de todo un sistema organizado de ideas, que tiene un valor por sí mismo e independientemente de los intereses humanos que le sirven de base. Por otro lado, estos intereses humanos tampoco se identifican con los del maestro, pues hay en Platón una intención vital dirigida al ejercicio activo de la política. La tensión es tanto más vibrante en Platón cuanto que se aleja del centro de equilibrio socrático, no sólo por el lado práctico, sino en igual medida por el lado especulativo. Y aquí puede ser útil no pasar por alto un curioso hecho psicológico que revela la biografía de Platón, a saber: que fué precisamente esa intención vital —pues no puede llamarse vocación—

que lo animó un momento a ensayar las ideas en el plano de la acción, la misma que, al fracasar, se sublimó y transformó en la contemplación. A medida que esta transformación se iba operando, cambiaba también la significación de aquella *frónesis*, haciéndose más amplia, si no más profunda, hasta incluir en ella la especulación metafísica, y no sólo el saber moral.

La vida política de Atenas iba tomando unos giros cada vez más alejados de la pureza ideal preconizada por la nueva filosofía.[5] Por otra parte, el intento de obtener de esta filosofía frutos políticos inmediatos fuera de Atenas, terminó en fracaso.[6] No quedaba otro camino que proseguir el mismo que había iniciado ya Sócrates. Fué lo que hizo Platón, pero a su modo. Es probable que, al principio, apoyase con sus primeras publicaciones no sólo el recuerdo del maestro, sino su propia acción oral, ejercida entre los amigos con los métodos mismos que empleara Sócrates. Pero, más adelante, a medida que la realidad se hacía menos propicia, estas conversaciones se hacían más recatadas y esotéricas; cuanto mayor era su intimidad y más vinculados unos a otros los que en ellas tomaban parte, más quedaban proyectados al plano ideal los beneficios colectivos que de ellas pudieron esperarse al principio. En resumen, el diálogo espontáneo y callejero que Sócrates se mostraba dispuesto a iniciar con cualquiera, se convierte en este centro especializado de estudios que es la Academia. Pero esto no significa que dichos estudios fueran "académicos" en el sentido actual de la palabra. No eran tanto los estudios lo que allí se practicaba, cuanto una peculiar forma de vida. La tradición socrática no se interrumpía, aunque se alterase. En efecto, al replantearse el problema socrático de la unidad de la virtud, Platón encuentra una respuesta que no resuelve solamente la multiplicidad de las virtudes, sino que resuelve también el problema análogo que presenta la multiplicidad de ejemplares de cada cosa, respecto de sus respectivas unidades o "cosas en sí". Esta respuesta es la Idea, o sea la Forma, traduciendo literalmente el εἶδος griego. Ahora bien: la realidad suprasensible que tienen estas Formas sólo puede revelarse al hombre por un conocimiento idóneo, de un tipo muy intelectualizado, como diríamos hoy. El saber de las Ideas se alcanza mediante la razón pura, es decir, purificada de toda la perturbadora mescolanza con la vida, entendida como acción. La razón especulativa de Platón vuelve a ser el instrumento de la ciencia, la función que depara el conocimiento de "lo que es", en el sentido

---

[5] *Carta VII*, 325a sigs.

[6] *Carta VII*, 349d sigs. La carta entera está dedicada a contar sus experiencias político-filosóficas con el tirano DIONISIO DE SIRACUSA, y las reflexiones que ellas le sugirieron.

más estrictamente parmenideano. Con ella se reanuda la gran tradición metafísica del pensamiento helénico.

Pero esta tradición no podía reanudarse sin enmiendas. En su nueva fase platónica, quedó firmemente grabada la huella socrática. Pues, por alejada que pudiera parecer la *frónesis* platónica, que es la razón especulativa, de la *frónesis* socrática, que era la razón práctica o el conocimiento moral, algo quedó en ella de ésta última. Y no puede entenderse correctamente la filosofía de Platón si se atiende nada más al rigor con que él define a la razón teorética, excluyendo de ella cuanto perturbe su radical pureza, y no se pone atención en el sentido vital —y socrático— que esta razón mantiene todavía. El equívoco que aquí suele producirse es debido a una paradoja, es decir, al sentido encontrado de unos términos que son, a pesar de ello, compatibles. *La razón pura y especulativa de Platón es también, para él, la razón práctica.* Su función teorética no excluye su sentido práctico. Más bien lo incluye necesariamente, y como condición. Pues esto que llamamos especulación, o sea la contemplación de las Ideas, no constituye un sector aparte de la vida individual. Es la forma más noble de la vida humana; la contemplación es la manera excelsa de vivirla, el camino seguro de elevarla. La teoría no está desconectada de la vida, sino de lo que Platón considera su impureza. Así, en la medida misma en que la razón es pura, es también práctica en sentido socrático; es normativa. El hombre que se abstrae y se concentra para contemplar la Forma, cumple con la suprema Norma. A su vez, la Forma o Idea suprema es la Idea del Bien. Si, para llegar a descubrirla en la especulación filosófica, el hombre puede decirse que ha debido alejarse de la vida, es porque la palabra vida contiene un grave equívoco. La vida de la cual se aleja el filósofo, aquella cuya muerte tiene que lograr en sí mismo para filosofar, no es la vida verdadera. La verdadera vida es, en verdad, la que nace de la muerte de la otra, cuando la razón consigue purificarse de ella, y, una vez pura, brilla por el reflejo o la especulación de las Ideas. La especulación, por tanto, es la verdadera norma práctica. El ideal del conocimiento teorético y de la conducta de la vida son uno y el mismo, y se confunden en el sentido platónico de la *frónesis*. [7]

Según esta idea, el hombre seguiría siendo el ente filosófico. Pero ya no en la misma forma original socrática. Entre la idea socrática del hombre y la definición aristotélica del "animal racional" hay una distancia cuyos trechos intermedios han sido recorridos por Platón. En el comienzo de esta línea, la razón es pura en un sentido ético: es pura porque es práctica y

[7] JAEGER, *Aristotle*, Oxford, 1934, cap. IV *passim* y especialmente págs. 79 y sigs. Cf., del mismo, *Paideia*, II, págs. 64 y sigs.

vital, y se la designa con el nombre de uso común — φρόνησις — que significa sabiduría, o sea la prudencia y el saber moral del hombre virtuoso. Después, en Platón, pasa a ser la potencia especulativa del hombre, aunque no pierde con ello su sentido práctico, pues su pureza consiste en un alejamiento de la acción pragmática, y su ejercicio modela la forma contemplativa de la vida. Pero esta misma idea evoluciona en Platón, y con el tiempo va predominando en ella el aspecto teorético sobre el práctico. Siguiendo un curioso proceso de transformación interna, a medida que el sistema que se obtiene mediante la especulación se hace más amplio y más complejo, la facultad que ha servido para obtenerlo va quedando más delimitada y específicamente circunscrita. Es decir, se convierte en una facultad aparte, purificada ya no sólo de la acción, sino desprendida en su alto vuelo de la intención vital y práctica que la dirigió al principio y en la cual estaban sus orígenes socráticos. Finalmente, este desprendimiento de la razón es tan definitivo en Aristóteles, que en él se consagra la autonomía definitiva de la especulación teorética, y la ciencia que de ella se obtiene llega a tener para él un valor propio, independiente del sentido moral de la vida misma. Y para señalar la culminación de este proceso, Aristóteles devuelve la palabra *frónesis* a su sentido originario, pues resultaría demasiado equívoco mantenerla para expresar su idea de la razón, y emplea para designar a ésta otra palabra diferente: la palabra *nous*.

Es patente que la evolución de la idea del hombre platónico está determinada por la evolución de su modo de concebir a la razón, y puede rastrearse en ella. Sin embargo, no conviene olvidar que esta última evolución —la del sentido de la *frónesis*— es puramente interna: está condicionada por el desarrollo, en cierto modo autónomo, del sistema. Por debajo de este desarrollo, y frustrado por el de la vida política contemporánea, se mantiene vivo en Platón el interés no tanto por la cosa pública, cuanto por los problemas que le plantea a la filosofía misma la existencia humana, y principalmente por el problema capital de las relaciones del individuo con la comunidad. Y aunque ya la tarea de salvar las almas de que habla en las *Leyes* [8] esté muy alejada en su sentido del que tuvo para Sócrates, el hecho mismo de que escribiera esta gran obra, al final de su vida, reiterando el tema de la *República*, es suficiente testimonio para asegurar la permanencia de aquel interés. La Carta VII confirma sin lugar a dudas la misión política del filósofo: "la verdadera filosofía es la única a cuyas luces puede reconocerse el lugar de la justicia, así en la vida pública como en la privada, y los males que aquejan a los hombres no cesarán hasta que la estirpe de los puros y auténticos filó-

[8] *Leyes*, X, 909a. Cf. con *Fedón*, 107c.

sofos no se instale en el poder, o hasta que, por una gracia divina, los jefes de estado no se pongan a filosofar verdaderamente". [9]

3

El caso excepcional de un filósofo que no escribió su filosofía sirvió, en el Capítulo anterior, para que se nos manifestase en su grado extremo la íntima conexión vital y de sentido que existe entre la vida y la obra de su autor. El caso de Sócrates es extremo, porque en él vida y obra se identifican totalmente, y su misma identidad ha permitido paradójicamente que los historiadores no "identificasen" a la obra cuando se les presentaba abajo su pura especie vital. Pero la extremosidad del caso socrático debe servir para aclararnos más aquellos otros, en los cuales esa conexión no es menos cierta. Y así podemos ahora proceder inversamente, ya no preguntándonos qué sentido tiene que Sócrates no escribiera, sino qué sentido tiene que escribiese Platón, como si el hecho excepcional fuese ahora el escribir y publicar los propios pensamientos. Si consideramos que después de Sócrates no ha habido otro filósofo como él, y que de cuantos se ocupa la historia de la filosofía poseemos testimonios directos, que son la expresión personal de su filosofía, la pregunta puede parecer que suscita una cuestión supérflua e invierte el orden de la normalidad. Sin embargo, cabe formularla en cuanto que la obra escrita de Platón es, como hemos visto, un desenvolvimiento de la obra oral de Sócrates. Entonces, si la obra del discípulo tiene con la del maestro las analogías que ya fueron indicadas, averiguando qué sentido tiene que Platón presentase la suya por escrito estaremos en vía de descubrir el punto radical en que difieren la una de la otra; en que el pensamiento de Platón adquiere, por así decirlo, un impulso propio, perdida la fuerza del que recibió de su maestro, y deja de desenvolver sus principios para introducir en la filosofía novedades esenciales.

Al quedar expresados por escrito nuestros pensamientos se nos hacen más patentes, quedan más sólidamente definidos y afirmados. En cierto modo, se desprenden de nosotros; no se nos hacen ajenos, aunque se extrañen de

[9] *Carta VII*, 326a-b. Los "filósofos" no son, ni aquí, ni en el *Fedón*, ni en la *República*, un gremio o grupo social determinado. Entenderlo así es un anacronismo que proyecta un cierto ridículo sobre la solemne afirmación platónica cuando se traslada de sus tiempos a los nuestros. Por el contrario, esa declaración mantiene hoy día toda su vigencia, pues los "auténticos filósofos" son los hombres calificados por la peculiar forma de su vida, y no por su profesión. Sobre esta forma de vida, véase más adelante el comentario al *Fedón*.

nosotros mismos, de esa intimidad en la cual fueron creados, y de la cual irán surgiendo nuevos pensamientos, tal vez opuestos, sin duda diferentes, aunque sólo sea por ser *otros*. Pero a pesar de que los nuevos difieran, nos sentimos siempre solidarios de los ya expresados, porque aunque nuestra vida haya cambiado, ellos expresaron y expresan todavía una situación vital que no es menos nuestra por el hecho de ser pasada y de que la desmintamos con nuestro presente. A veces, la violencia misma con que puede rechazarse este testimonio del pasado, es un indicio que confirma la fidelidad del recuerdo y su activa vinculación con el presente que lo niega. Esta fidelidad de la obra al momento de la vida en que fué escrita es un elemento esencial para su comprensión histórica. Es la fidelidad absoluta de una expresión directa, inmediata y total, lo mismo en lo que dice que en sus omisiones. Pues la filosofía no miente nunca. El hombre puede llegar a mentir escribiendo de religión, de historia, no digamos de política y más aún de literatura, a la cual la ficción es esencial. Y no importa que el mentir pueda justificarse casuísticamente, pues hay otra forma más sutil de mentir, que no implica engaño sino para quien escribe: el engañarse o mentirse a sí mismo. La filosofía exige —y de hecho produce siempre—una radical sinceridad con uno mismo, a la cual no se llega ni en la enseñanza, ni en la conversación, ni siquiera, muchas veces, en los diálogos íntimos que sostenemos con nosotros mismos, y en los cuales, tal vez por la ausencia de una constricción ajena, sufrimos la debilidad de falsear nuestros propios pensamientos, si con ello creemos que pueden parecernos más ventajosos. Pero no así en la obra escrita, donde la ventaja, si de esto se tratara, consistiría más bien en la desnuda, austera sinceridad de la expresión, que es la garantía de su autenticidad.

El caso de Sócrates es el de un hombre excepcional a quien, manteniendo en la intimidad el rigor constante de la sinceridad consigo mismo, no sólo no le fué menester la expresión escrita para alcanzarla, sino que quiso conservar para sí la totalidad de su propia vida, y evitar aquel desprendimiento de ella que es la obra escrita. Esta conservación no era motivada por el temor de tener que desmentir sinceramente en el futuro lo que, con igual sinceridad, hubiese dicho en el pasado. Sino que era la expresión, más fiel aún que la obra escrita, de la unidad de su vida, a la que pudo retener entera porque llegó en ella a una sinceridad consigo mismo implacable, lúcida y final. Esto es repetir en otros términos que su vida es lo mismo que su filosofía. O sea, que su vida fué el absoluto a que aspira la filosofía.

Para Platón, la filosofía fué también forma de vida. Pero ésta no realiza el absoluto. El absoluto es ajeno a la vida, está más allá de ella, y la modela precisamente por ser remota, y por la aspiración que su distancia promueve en

el hombre cuando éste se guía por la luz de la filosofía. Es inherente a la forma de vida filosófica el anhelo permanente y nunca logrado, la aspiración a lo absoluto que sólo puede producirse en un ser contingente, relativo y, como decimos, insuficiente. El ser suficiente carece de afanes. Este es Dios. Pero cuando el hombre se hace o considera suficiente es porque convierte a la vida en un absoluto, en el cual o se cumplen plenamente aquellos anhelos y aspiraciones, como en Sócrates, o se anulan, como en Epicuro. Ahora bien, la inmanencia o trascendencia del absoluto es el punto decisivo que buscábamos. Platón escribió su filosofía, a pesar de que con ella proseguía la de Sócrates, porque a diferencia de éste proyectó el absoluto al plano trascendente. Y como consecuencia de ello, tuvo que afirmar la tesis de la inmortalidad, y articularla en un sistema de ideas, pues sólo la inmortalidad garantizaba esa misión salvadora de la filosofía que no podía cumplirse en el plano inmanente.

De hecho, Platón refiere al afán de inmortalidad todos los demás afanes que hay en el hombre. La idea de inmortalidad es el correlato de la idea de la propia contingencia. La naturaleza mortal cambia, se renueva y decae continuamente. Su afán es perpetuarse, creando otros seres que prosigan su propia vida aún después de la muerte. Pero también el alma cambia, en todo lo que se refiere a ella: las disposiciones, el carácter, las opiniones e inclinaciones, los placeres, las penas, los temores. Así como no hay identidad del cuerpo, tampoco la hay del alma. Pero así como el cuerpo tiende a perpetuarse, también el alma. El amor de la fama (φιλοτιμία) que anima a los hombres, hace que participen de la inmortalidad, pues por él hacen cuanto hacen, con el fin de alcanzar "para la eternidad de los tiempos una gloria imperecedera".[10] Hay una fecundidad del alma, parecida a la fecundidad del cuerpo. La del cuerpo es la procreación. La del alma es el pensamiento (φρόνησις). En ambas se revela el amor del hombre por la inmortalidad. Y cuanto mejor es el hombre, mayor es su esfuerzo por llegar a la virtud inmortal, al mérito y la gloria; mayor es su fecundidad espiritual.

Esta φιλοτιμία es un elemento nuevo, que no estaba en el carácter de Sócrates. La fecundidad de su alma no producía obras, sino otras almas, como la del cuerpo otros cuerpos. Pero Platón no elabora su doctrina en el *Banquete* para justificar los productos de su fecundidad espiritual, ni le llama amor de la inmortalidad a su personal afán de gloria, porque crea que aparece bajo una mejor luz con este nombre. La inmortalidad inmanente de la fama, que justifica ya la obra filosófica en el *Banquete* como un producto del amor, se reafirma en el *Fedón* como la inmortalidad efectiva y trascendente: la que rebasa el límite de la muerte, y no en una perpetuación de la vida propia en

[10] En el *Banquete*, de 207a hasta 208e.

las vidas ajenas de los hijos o de la obra escrita, sino en la vida independiente y liberada del alma misma.

Era inevitable que se afirmase la inmortalidad trascendente del *Fedón*, después de haber expuesto en el *Banquete* la relatividad y contingencia de la vida del alma en este mundo.[11] La idea tradicional del cambio de todas las cosas abarca ya, desde los sofistas, estas mismas "cosas" del alma, en las que el hombre intenta encontrar cierta fijeza. Pero si el alma no es inmortal, esta fijeza no se encuentra, pues es un hecho que lo *κατὰ τὴν ψυχήν*,[12] o sea las cosas del alma, están sujetas al cambio, son relativas y contingentes. Incluyendo en ellas los conocimientos mismos. Unos nacen en nosotros, y otros se pierden; el olvido, dice Platón, es el "éxodo" de un conocimiento,[13] y si algo tan contingente y aleatorio como el olvido —algo tan irracional— regula la presencia del conocimiento, bien podemos decir que, por lo que al alma se refiere, nunca somos los mismos, como no lo somos en nuestro cuerpo. Sólo la inmortalidad puede realizar el absoluto y salvarnos del relativismo.

Pero éstas serían puramente las peripecias internas de la doctrina si ellas no tuviesen, además, la conexión vital que en ellas vamos descubriendo. Y la afirmación de la inmortalidad del alma en el *Fedón* está igualmente conectada a una idea de la vida. Esta es la idea principal. Pues por sólido que sea en cada situación el convencimiento en la verdad de la doctrina, ésta tiene siempre, al lado del carácter necesario y normativo de la vida filosófica, el carácter de algo limitado, condicionado y contingente, comprobado en la misma evolución de las ideas a lo largo de una vida. Es decir, tiene la doctrina un carácter histórico; y en esto se parece a la vida del filósofo, la cual es histórica como la de todo hombre. Pero si la vida adquiere unidad y coherencia por la filosofía, la doctrina filosófica que produce esta vida refleja esa unidad de la vocación, a pesar de los cambios que sufra como tal doctrina. Por debajo de esta evolución, persiste el cumplimiento infatigable de una norma de vida unitaria a través de todas las vicisitudes del conocimiento y de la creación intelectual en su función sistemática. Y así puede decirse que el sistema de Platón está en la norma práctica de su vida especulativa, más que en sus ideas mismas, que se forman y transforman a lo largo de un

[11] Aunque escrito por la misma época que el *Banquete*, y formando con él una unidad definida y que ha sido ya observada por la crítica, el *Fedón* parece ser una obra ligeramente posterior. Véase un resumen del estado de esta cuestión cronológica en LÉON ROBIN, *Platon, Le Banquet*, Paris, Belles Lettres, 1938; *Notice*, págs. VIII sigs. Del mismo autor; *Platon, Phédon*, Paris, Belles Lettres, 1934; *Notice*, I.

[12] *Banquete*, 207e.

[13] *ἐπιστήμης ἔξοδος*: *Banquete*, 208a.

período de producción muy extenso; y que si hay en esas ideas, en su conjunto, una coherencia o sistema, ésta es principalmente la que les da su carácter de expresivas de la unidad vital de Platón.

4

A PARTIR DE SÓCRATES, la idea del hombre se va modelando cada vez más ceñidamente en torno a la teoría filosófica del alma. Las teorías podrán diferir unas de otras, y hasta ser opuestas; pero la filosofía establece una base de acuerdo para todas las discrepancias. Y esta base consiste en la creencia de que lo más propio del hombre, aquel "sí mismo" que es la raíz de su ser y por el cual se define la naturaleza humana, es precisamente esto que de una manera u otra se entiende por *psyché*. Paralelamente al afirmarse de esta opinión, se altera el concepto mismo de naturaleza, hasta que se hace inaplicable al hombre, en lo que hay en él de específicamente humano. Pues toda teoría del alma implica de algún modo una distinción entre ella y el cuerpo. Este se concibe como lo que el hombre tiene de común con la "naturaleza", entendida como materia *(physis.)* El alma es algo irreductible a la materia; tiene su propio principio y un destino diferente; es una realidad que está más allá de la naturaleza, o sea, literalmente, una realidad "metafísica". Entonces, el modo de ser del hombre, que abarca en su unidad compleja estas dos realidades, es lo que en términos modernos se designa con la expresión descubierta por Montaigne:[14] la condición humana.

La idea que se forma la filosofía griega de la condición humana dependerá de las facultades o potencias que se adscriban al alma, de su función y de su prelación u orden jerárquico. En Sócrates, esta idea del hombre ha quedado definida por la libertad venturosa o *eudaimonía*, que se alcanza por medio de la razón práctica. En Platón, la condición humana está determinada por la potencia erótica y la especulativa. De la primera se ocupa en el *Banquete*, de la segunda en el *Fedón*, y éstas son sus dos obras antropológicas capitales.

Es patente que la dirección "anímica" del pensamiento antropológico ha representado una nueva acentuación de la individualidad. La esencia de esta individualidad se ha retrotraído de lo externo a lo interno, hasta el punto que la interioridad es ya la forma propia de la individualidad. Correspondientemente, ha surgido un nuevo concepto de la acción, que llega hasta a oponerse

[14] *Du repentir, Essays*, III 2: *Chasque homme porte la forme entière de l'humaine condition.*

al tradicional concepto de la acción que se vierte al exterior, y ahí produce sus efectos inmediatos. Frente a ésta, Sócrates ha ideado la acción sobre sí mismo, vertida al interior y en la cual es el hombre quien recibe los efectos; él es su misma obra.

Ahora bien: cuanto más se acentúa la individualidad y más internos se hacen los principios de su ser y de su acción, tanto más agudamente se plantea el problema de la relación vital del hombre con sus semejantes, lo mismo en el plano privado o individual, que en el colectivo o político. Los dos, en efecto, son interdependientes. Cuando los principios de vida colectivos son vigentes con una fuerza unánime y sin mengua, ellos son los que regulan además la vida individual, y no sólo la de la comunidad como un cuerpo entero. Pero cuando estos principios están en crisis, cuando se debilita la fuerza de la ley y de las instituciones capitales del estado, entonces las directivas de la conducta parten del lado opuesto, y para regular la conducta política se proponen principios éticos, surgidos de la reflexión individual y aplicables primariamente al individuo, de donde se proyectan a la comunidad. Si antes teníamos que averiguar la idea del hombre implícita en la forma del estado, ahora la idea del estado se funda en una idea previamente elaborada de la condición humana. Este es el orden inverso de las cuestiones, tal como ya se ha presentado en Sócrates y como se reproduce en Platón; y es este orden el que explica que la *República* sea el coronamiento inevitable y necesario del *Banquete* y del *Fedón*.[15]

Siendo así, la política no sólo aparece todavía, como siempre hasta ahora, al comienzo o en la base de la antropología, pues su crisis determina en ésta un cambio cardinal; sino además en su fin o culminación ideal, pues el propósito de la nueva antropología es, en definitiva, lograr o propugnar una reforma del estado partiendo de la formación del individuo. Platón fundará su teoría del estado en una teoría de la educación, pero a su vez ésta tendrá su apoyo natural y será una derivación de la idea platónica del hombre. La explicación de este peculiar encadenamiento de cuestiones residirá en el hecho de la crisis del estado —del estado ateniense— cuya condición actual no permite con decoro la participación activa de un hombre como él en la política. La masa es loca —dice en la *República*— y no hay sensatez en la conducta de ningún político; como el hombre que hubiese caído enmedio de bestias feroces, a cuyos furores no quiere asociarse, ni puede por sí solo hacerles fren-

[15] Independientemente de la fecha en la cual fuera escrita la *República*, fecha que, por otra parte, parece posterior a la de la composición del *Banquete* y del *Fedón*. Véase AUGUSTE DIÈS, *Platon, La République*, Paris, Belles Lettres, 1932; *Introduction*, III, particularmente, pág. CXXXVII.

te, el filósofo, seguro de morir antes de haber podido prestar un servicio al *estado o a sus amigos, u obtener algún provecho para él o para los demás, se aísla* y se ocupa de sí mismo; y viendo como en los demás desborda la *injusticia,* se considera dichoso si puede mantenerse, en este bajo mundo, limpio de injusticia y de impiedad, y abandonar esta vida con la hermosa esperanza que dan la serenidad y la paz del alma. [16]

En este pasaje aparece una palabra a la cual presta una significación peculiar el lugar que ocupa junto a otra: es la palabra *amigos*, asociada a la palabra *estado*. El servicio político implica la amistad. Y la Carta VII reitera la idea de esta conexión. Comentando la condena de Sócrates dice en ella que, al considerar qué hombres manejaban entonces la política, y cuál era el estado de las leyes y las costumbres, le parecía difícil administrar debidamente los negocios públicos. Sin amigos y colaboradores fieles, la tarea era imposible. [17]

La amistad, que es una forma de relación vital entre los hombres, se presenta ahora como el nexo esencial de la vida política. Ello puede ser así, porque Platón la concibe como una fuerza espiritual educadora, cuya forma suprema es el *eros*. Habiendo perdido la ley su esencial virtud formativa, la preparación del hombre para su vida en la comunidad debe iniciarse, socráticamente, con una relación personal en que actúe esa potencia erótica que aspira al Bien y que, como veremos, es asimismo la que mantiene unidas en un vínculo ordenado todas las cosas del universo.

Traducimos φιλία por amistad, aunque la palabra griega tiene una extensión más amplia y menos definida. De hecho, la amistad es sólo una forma de φιλία, y el sentido peculiar que adquiere la amistad en la filosofía platónica le viene de que se integran con ella y se combinan otros valores y otros matices de relación entre humanos. Así, en el *Lysis*, Platón inicia propiamente el diálogo haciendo que Sócrates pregunte al joven Lysis por las razones del amor que sus padres le profesan; y después de considerables cambios en el tema, lo termina planteando la cuestión del Bien supremo y de nuestra aspiración a ese Bien. El amor de los padres, el amor del bien, y la amistad de unos jóvenes por otros, reciben todos el nombre de φιλία, indistintamente. Y también será φιλία la relación que deben mantener entre sí aquellos hombres que deban unirse y cooperar en el servicio del estado. ¿Cuál es, entonces, la esencia común a estas distintas formas de vinculación vital?

---

[16] *República*, VI, 486c-e.

[17] *Carta VII*, 325c-d. Ha sido JAEGER quien no sólo ha puesto en relación estos bien conocidos pasages de la *Carta VII* y la *República*, sino que ha explicado la importancia de la idea de amistad, que ya viene del *Lysis*, en la política de Platón y en su teoría del amor. Cf. JAEGER, *Paideia*, II 8, págs. 174 y sigs.

La lectura del *Lysis* parece sugerir, ya desde que el diálogo entra en materia, que la índole de este vínculo es racional. Un cierto saber (φρόνησις) es la condición de la amistad.[18] Al principio, se dice que éste es el saber que posee el individuo por el cual sentimos amistad, y la causa de que la sintamos. Ella determina la confianza que prestamos al que sabe, en el orden de cosas de su competencia. "¿Cómo encontrar amigos? ¿Qué amistad podemos obtener de los demás si carecemos de toda cualidad que les sea útil?"[19] El sentido utilitario que adquiere aquí, en apariencia, la amistad, es en definitiva un sentido ético. No sólo porque quien sabe de algo, hace un bien ejerciendo su saber —y porque el saber mismo es un bien. Sino porque, según se dice después, la amistad no es sino una aspiración al bien, una ἐπιθυμία, algo cuya esencia es irracional. La cuestión es entonces mostrar de qué modo se combinan en la φιλία un elemento racional y un elemento irracional. Pues ésta, a mi entender, es la cuestión decisiva del *Lysis*, que el *Banquete* recoge y que prosiguen todavía la *República* y el *Fedro*.

Nadie puede hacerse amigo de lo malo;[20] y como quiera que el bien es lo bello, puede decirse que el amigo de lo bello y de lo bueno no es ni bueno ni malo.[21] En efecto: lo que no es ni bueno ni malo se hace amigo de lo bueno precisamente porque hay en él un mal. Aspira al bien, cuando la presencia del mal no lo echó a perder completamente.[22] Esta misma presencia excita en él el deseo del bien.[23] Los que están en posesión del saber no son los amigos del saber: los filósofos o amigos del saber son los que conocen su propia ignorancia.[24] Así pues, amigo es aquél —se trate del alma o del cuerpo o de cualquier otra cosa— que, no siendo ni bueno ni malo en esta cosa, es inducido a querer el bien por la presencia del mal.[25]

Sin que la idea esté ahí desarrollada, lo que se dice del bien en el *Lysis* implica que el mal es una pura privación o carencia. En la órbita de estas ideas de bien y de mal giran todas las que constituyen la teoría metafísica del hombre según Platón. Respecto del saber, el mal es la ignorancia, o sea la privación del bien. Y para cada cosa en la que hay bien, el mal es la carencia de este bien. Pero como todo bien consiste de algún modo en un

---

[18] *Lysis*, 210b.

[19] *idem*, 210c.

[20] *idem*, 216e.

[21] *idem*, 216d. El *Banquete* dice que Eros no es ni bello ni feo, ni sabio ni ignorante: 201e-202b.

[22] *Lysis*, 217b-e.

[23] Cf. *Banquete* 206a: "El amor es el deseo de poseer el bien para siempre".

[24] *Lysis*, 218a. Cf. *Banquete*, 204a.

[25] *Lysis*, 218c.

saber, la ignorancia total del bien es el mal más completo: es aquel mal que se ignora a sí mismo y que carece no sólo de todo bien, sino hasta de la aspiración al bien. Así se determina, metafísicamente, la esencia negativa del mal, mientras que, por su lado psicológico, esta idea del mal explica la aspiración al bien. La aspiración es una consecuencia de la privación; [26] pero no de una privación total, sino de un estado en que la privación se conoce a sí misma, y en tanto que se conoce, ya no es completa, ya incluye un saber naciente o sea una virtud. La situación vital de aspiración al bien, que determina la condición humana, es el término medio entre la ignorancia completa y el saber total: el hombre es el ser que ocupa esta zona media de la docta ignorancia; el ser que no es completo y que se salva por el conocimiento de su insuficiencia, y por la aspiración consiguiente a completarse. Más allá de esta zona de lo humano, está el ser completo y suficiente que es Idea; y por el otro extremo, el hombre que ignora su insuficiencia, y por carecer de la aspiración al bien, no realiza la plenitud auténtica que cabe de la condición humana.

Vemos pues que la idea socrática de que la virtud es un saber, engarza ya desde el *Lysis* con el pensamiento metafísico de Platón. El intento socrático de racionalizar el deseo, transformándolo en una aspiración al bien que sólo el saber puede guiar, prosigue en Platón. Pero éste determina la causa metafísica del deseo mismo, y con ello altera radicalmente la idea del hombre. Pues al convertirlo en el ser definible por su insuficiencia, abandona inevitablemente el plano inmanente de la ética y de la antropología socráticas, para trasladarse al plano trascendente. En efecto, este ser insuficiente no puede completarse nunca en esta vida; la entidad completa, si así puede decirse, no es propia de lo humano, sino más bien la permanente aspiración, que deriva del conocimiento de sí mismo, de su propia condición de ser insuficiente. Y como sólo el ser completo es un bien completo, el supremo Bien queda proyectado a otro mundo, al que sólo puede aproximarse el hombre por la especulación; es decir, al que sólo puede reflejar, pero no realizar en su vida plenamente. Este es el mundo de las Ideas. La trascendencia del Bien supremo y absoluto es la misma que la del Saber perfecto y absoluto.

La trascendencia de lo absoluto, en el plano del Bien y en el del Conocimiento, que se afirma respectivamente en el *Banquete* y en el *Fedón*, se insinúa y se presenta ya como un problema, cuya solución queda en suspenso, al final del *Lysis*. En efecto: no se es amigo —se nos dice— sin alguna razón y algún objeto. [27] Se quiere siempre algo en vista de algo; y este último,

[26] El que desea tiene el deseo de lo que le falta: *Lysis*, 221d-e.
[27] *Lysis*, 218d.

en vista de otra cosa, y así sucesivamente. Pero tenemos, por este camino, que llegar a un principio, a un algo por razón de lo cual seamos amigos de todo lo demás. [28] Es decir, a un Bien supremo, absoluto, y por lo mismo inabordable e irrealizable por el hombre, pero condicionante de todos los demás bienes que sí están a su alcance.

Ahora bien, el único modo de constituir una comunidad es la φιλία, como se dijo al principio, pues ella consiste en una agrupación de individuos vinculados por su unánime aspiración a un bien común, caracterizados por su docta ignorancia y el correspondiente amor al saber, que en griego se llama, como sabemos, *filosofía*. Y esto da la razón y el motivo de que Platón considere necesario que el filósofo se encargue de la dirección del estado. Probablemente porque no se le reconoce la importancia capital que tiene, esta idea platónica es de aquellas cuya interpretación se reduce habitualmente a los términos más banales. No se trata de que el "gremio" de los filósofos y profesores de filosofía se encargue de la dirección política, pues ese gremio no existe en aquel tiempo —y si algo parecido a él es el gremio de los sofistas, es precisamente contra ellos que esa idea se endereza. Lo que Platón entiende por filósofo es lo que la palabra significa en griego de un modo literal. Y si él contrapone el filósofo al político, es porque constata con grave pena que los políticos de su tiempo carecen del amor por el saber y por el bien. A Solón lo hubiese llamado él filósofo. Su idea de que el gobierno debe ser confiado a quienes filosofen, no significa sino que deben tomarlo en sus manos los hombres virtuosos, es decir, aquellos que guiados por la sabiduría sepan constituir entre todos una comunidad del bien.

El afán de poder, que se había convertido ya en el único nexo de la comunidad política, tenía que ser substituído por otra suerte de vinculaciones que permitiesen restaurar el estado y darle otros principios. Como se ve en la *República*, la justicia es este principio político supremo. Pero para llegar a él, es menester que lo que une a unos hombres con otros en el seno de la comunidad sea nuevamente un vínculo de orden racional, como en los tiempos de Solón fué la ley. La racionalización de la φιλία, de los afanes, deseos y aspiraciones que son originariamente irracionales, es el método que Platón adopta. Y siguiendo en esto la enseñanza de Sócrates, conecta con la idea del Bien este proceso de racionalización, evitando de este modo que el saber, al

[28] Este principio de la amistad, del querer o del amor por las cosas, Platón lo llama πρῶτον φίλον: el primer amado, el cual envuelve ya la idea del supremo Bien. La argumentación que emplea PLATÓN para mostrar la necesidad de que una serie de condicionantes sucesivos no sea indefinida, sino que tenga un principio, la reproduce ARISTÓTELES con frecuencia, y es la que en él se conoce con la fórmula ἀνάγκη στῆναι.

quedar desvinculado del deber, se convierta en instrumento utilitario, al servicio del afán primario de dominio. Su operación es, pues, opuesta a la sofística: la razón somete, endereza y encamina a lo irracional que hay en el hombre, y no inversamente. Y es precisamente esta operación la que preforma el tipo de humanidad que realiza en sus grandes momentos la cultura occidental.

5

SI ES CIERTO QUE LA ADMIRACIÓN por el *Banquete* es universal, no puede decirse que los motivos en que se funda esta admiración sean los mismos siempre. El punto en que coinciden todos los comentaristas es el literario. Ninguno de ellos se olvida de notar que este diálogo de Platón es su obra maestra literaria, y una de las obras maestras de la literatura universal. Pero precisamente en esta concordancia sobre lo literario se basa la discrepancia sobre lo filosófico. Pues es común que muchos filósofos e historiadores de la filosofía proclamen el valor literario de la obra para reconocerle tan sólo un valor ideológico secundario. Su misma perfección en un aspecto, revelaría el escaso interés que ofrece en el otro; o, por lo menos, el interés muy inferior al que ofrecerían los grandes diálogos doctrinales del período siguiente: el *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista*. Para otros, en cambio, no hay incompatibilidad en esta obra, ni en otra alguna en principio, entre la belleza literaria de la forma y la profundidad y coherencia de las ideas.

La divergencia de estas apreciaciones deriva de una discrepancia radical en las respectivas concepciones de la filosofía, cada una de las cuales determina un enfoque particular de la obra entera de Platón, y de cuál sean en ella las motivaciones originales y la cardinal orientación de los temas. No es necesario volver de nuevo sobre esta cuestión; pero sí plantear otra especifica, derivada de ella, en relación con el *Banquete* y con la esencia de su mérito literario. Pues bien pudiera resultar que, examinando esta obra bajo una nueva luz, las discrepancias ideológicas en el modo de enjuiciarla destruyeran hasta la aparente concordancia sobre el aspecto literario. Y es natural que así resulte, por cuanto no existe entre las ideas y la expresión que ellas adoptan en la obra una diferencia substantiva que permita apreciar las unas independientemente de la otra. La expresión es obra del carácter, pero también las ideas. No hay idea que no sea expresiva de la persona que la piensa. Diríamos que el pensamiento es expresión del carácter de un filósofo tanto como la formulación que él le da a este pensamiento para comunicarlo; pero aún este modo de decir, ésta comparación entre la expresión y el pensa-

miento, implica una distinción entre ambos que podía falsear la auténtica, indisoluble conexión que los presenta en unidad vital y de sentido. Ahora bien: la idea de esta unidad vital del pensamiento y la expresión, de ambos y el carácter, es precisamente una de las ideas capitales del *Banquete*. Aunque no se formula literalmente en ninguno de sus pasajes, la obra entera traduce esta idea en acción dramática.

El valor literario del *Banquete* no reside solamente en la belleza del estilo, en el arte del retrato psicológico, en la maestría del dramaturgo para promover y resolver las situaciones. El genio literario de Platón rebasa en esta obra la esfera de lo que hubiera sido puramente literario en el caso de otra obra destinada al teatro; entra en la esfera de lo ideológico, y es por el lado *de las ideas* por donde puede valorarse justamente la esencia de su *valor literario*. A lo puramente literario —si esta abstracción fuera legítima— respondería lo que suelen mencionar los comentaristas: los famosos retratos de Aristófanes y Agatón, de Alcibiades y Sócrates, la descripción de la escena, el planteamiento de la situación, la amenidad de los interludios, la fuerza dramática de la célebre irrupción de Alcibiades, cerca de la madrugada, y la evocación del final, cuando Sócrates abandona la casa de Agatón, ya con luz de día, e inalterado por las libaciones, se dispone a reanudar sus quehaceres habituales. Este conjunto supera en armonía y perfección estrictamente técnica las mejores creaciones de la comedia ática, aunque sólo fué posible por la madurez que el arte dramático ateniense había alcanzado ya en ese tiempo. Pero hay en el *Banquete* otros méritos literarios más recónditos y fundamentales.

Como en otros diálogos —como en el *Fedón*— en el *Banquete* no se ofrece la acción directamente, sino un relato de ella, lo cual permite quebrar oportunamente su continuidad intercalando la pausa de los comentarios. Es indudable que la índole del tema determina esta forma indirecta de la composición. Y lo confirma otro aspecto importante que ésta ofrece: a diferencia de sus otras obras, esta obra de Platón no es propiamente un diálogo, sino una sucesión de discursos encomiásticos. El tema del *symposion* es el amor, y este tema se propone a los comensales no para su discusión, sino para su encomio. Ninguno de ellos soñaría siquiera en disentir del acuerdo tácito entre todos sobre el valor positivo del *eros*. Pero al hacer su elogio, cada uno determinará su naturaleza. Ideas distintas del amor se irán sucediendo de este modo, a lo largo de la velada. La dialéctica, entonces, no estará ceñida al proceso habitual del diálogo, del interrogatorio cerrado, sino que aparecerá en el juego sucesivo de los encomios. Aunque distintas, estas ideas no serán opuestas. Cada una de ellas añadirá un aspecto nuevo, completará la anterior sin

oponerse a ella, preparando de este modo el último discurso, el de Sócrates, que los resume, completa y supera a todos. Pero la naturaleza del tema, situado en los límites mismos de la filosofía, y lo que sobre él es menester que diga Sócrates, exigen un nuevo artificio literario. Sócrates no añade otro discurso a la serie de los otros cinco que lo han precedido. Su discurso es el relato de una enseñanza mística que le fuera impartida por Diótima. El sentido religioso de este saber es el recurso por el cual Platón subraya su importancia, y a la vez señala la posición que ocupa, fronteriza entre las zonas de lo racional y lo irracional. A la misma intención obedece la disposición escénica. Las libaciones del *symposion* son propicias a una libertad discursiva que sería incongruente con las árduas elaboraciones intelectuales que otros temas requieren. La inteligencia, en este ambiente, se siente estimulada por la fantasía, las ideas fluyen engarzadas con imágenes, y la razón se exalta hasta llegar a las fuentes mismas de su inspiración, afirmándose con ello, finalmente, la idea fundamental de la obra: la íntima conexión vital del *Logos* y el *Eros*.

No sólo el arte ha contribuido a la perfección con que el *Banquete* conjuga las ideas y los carácteres individuales de quienes las exponen. Para que esta maestría literaria fuese posible, ha sido menester que el espíritu ateniense se enriqueciese y adquiriese la flexibilidad psicológica que se observa ya en el drama, cuando se pasa de la tragedia a la comedia, y asimismo en la ironía socrática. La ironía y el realismo de la comedia implican, cada uno por su lado, esa sutileza psicológica que consiste en "ponerse en el lugar del otro". Sin esta capacidad de desdoblamiento interior, Platón no hubiera podido escribir esos *pastiches* literarios que son los cinco primeros discursos del *Banquete*, compuestos con la fineza, el buen gusto y la ironía que tienen algunas veces esa especie de *divertimenti* literarios de ciertos autores modernos, cuando escriben "a la manera de" otro autor, imitando la forma y el tono de su estilo. Pero no habría en ello más que arte, si no hubiese por debajo de él la idea de que el estilo es el carácter, y de que entre el carácter de un hombre y la índole y forma de sus pensamientos, existe una conexión tan necesaria, que al presentar sus ideas con el estilo mismo de su carácter se aclaran las unas y el otro: las ideas se comprenden mejor en su propio estilo personal, y el carácter se explica mejor al conocer las ideas. Este sentido de la humanidad de las ideas aparece aquí por vez primera. La madurez del arte literario lo hace posible, pero no es su causa. Platón pone sus recursos literarios al servicio de esta idea, y no somos los comentaristas quienes la derivamos de su literatura como si fuera hallazgo nuestro. Y el grado de conciencia estilística a que Platón ha llegado, no permite suponer que

pudiese haber empleado magistralmente un recurso literario tan complejo, y de tantas implicaciones psicológicas, sin descubrir la idea en que se fundan. Por lo demás, la idea misma es de filiación socrática, y ajusta perfectamente a la idea "humanística" del hombre que se desprende del *Banquete*. Los pensamientos no son como unas entidades extrañas a lo humano, que se desprendan de quien los piense y no guarden con él vinculación alguna. Sea cual fuese su valor como tales pensamientos, ellos tienen, además de este valor y en conexión con él, el sentido espiritual de una expresión humana. Lo cual, siendo cierto para todo autor, fué además algo pensado por Platón; y el hecho de que lo pensase así, es precisamente un rasgo de su mismo carácter, de su estilo y de su filosofía. [29]

Es Fedro quien pronuncia el primer encomio, el mismo Fedro que reaparece en el diálogo que lleva su nombre por título y está dedicado también al tema del amor. Cuidadoso de su persona, tal vez por ello amigo de los médicos y admirador de Hipócrates, [30] es un hombre versado en la retórica y en la astronomía, de conducta virtuosa, [31] un poco pedante, pero bien intencionado en ese afán de saber que no llega a hacer de él un filósofo, pues lo deleita más encontrar en otros este saber que no buscarlo por sí mismo con la inquietud de la verdad. Su discurso es una mezcla de erudición y buenos sentimientos. Por éstos últimos Fedro trata de encontrarle al amor una justificación moral, y en este intento aparece la primera idea del diálogo: Eros es el más antiguo de los dioses, y no sólo el más antiguo, sino la fuente de los mayores bienes. No hay bien que supere al bien de amar. El amor es un principio que regula la conducta, enderezándola en sentido virtuoso. Por causa del amor, evitamos el mal y hacemos el bien; y esto, no sólo respecto de la persona amada, sino respecto del Estado. Las acciones grandes y bellas son imposibles sin amor, lo mismo en la comunidad que en la vida individual. [32]

El fárrago de citas que envuelven esta idea en el discurso de Fedro, no hace sino destacar su novedad. Aquí, por vez primera, se considera al amor como principio de la conducta humana, como una especie de conciencia moral vigilante, que advierte el camino malo e induce a seguir el bueno. Pero el

---

[29] De todo lo cual no debe inferirse que los retratos psicológicos del *Banquete* no contengan ciertos rasgos caricaturescos, ni que las ideas que se exponen en cada discurso fueran las del personaje histórico correspondiente. PLATÓN halla el modo de deslizar en cada discurso alguna idea que podemos considerar como suya, porque luego reaparece, aunque renovada y con un sentido nuevo, en el discurso de Diótima.

[30] *Banquete*, 227a, 268a; 270c.

[31] Cf. *Fedro*, 258e.

[32] *Banquete*, 178c y sigs.

amor no es sólo la conciencia moral —que en Sócrates era conocimiento nada más—, sino que, también por vez primera, se instituye en el vínculo que une a los individuos en el seno de la comunidad. Eros cumple a la vez la función de conciencia moral y de conciencia política. El amor es —más aún que el odio— la experiencia más radicalmente individual que puede vivir el hombre. Pero esta idea que Platón pone en boca de Fedro, universaliza el amor, le hace rebasar la esfera de la individualidad donde se produce, y lo convierte en el nexo que une al hombre no sólo con el amado o la amada, sino, por razón de este amor mismo, con el resto de la comunidad: es el fundamento de la comunidad. En definitiva, substituye a la ley como principio de la vida política, pues la ley misma carece por sí sola de la fuerza necesaria para promover "acciones grandes y bellas", si no es inspirada por este otro principio más fundamental. Si el hombre es un animal político, tiene que ser primeramente un ente amoroso. Y así aparece la primera diversión platónica respecto de la idea socrática del hombre. La distancia recorrida a solas por el pensamiento de Platón, desde su punto de partida en Sócrates, se mide hasta ahora por la que hay entre la idea del hombre como ente filosófico y la del hombre como ente amoroso.

Pero esta idea platónica del hombre no es completa ni suficientemente matizada todavía. Estos matices no correspondía confiárselos a Fedro. Después de éste, habla Pausanias. El cual es otro pedante, afecto a la mitología. Su discurso, en realidad, es un complemento del de Fedro. Ambos se asemejan por su empleo de la erudición y de la mitología, como medios para desenvolver una idea moral del amor. Pero, más inteligente que Fedro, mejor observador de la realidad, Pausanias se aleja del pretexto mítico a partir del exordio, y aporta en el resto del discurso ideas claras y análisis positivos. Estos análisis son psicológicos y sociológicos, pues, en definitiva, el eros que Pausanias trata de justificar moralmente es el eros homosexual.[33] La franqueza de esta justificación, por una parte, y el hecho de que se considere necesaria, por la otra, revelan que la práctica de esta forma de amor era común, pero no unánimemente aprobada. Sin embargo, lo que importa no es el aspecto sociológico del discurso. El examen que hace Pausanias de la diversidad de las costumbres en los distintos pueblos,[34] no produce en él, inesperadamente, ese peculiar efecto de escepticismo desilusionado que causa, en quienes conocen el mundo, la relatividad de la moral. Por el contrario,

[33] *Banquete*, 181a-182a. Cf. *Leyes*, I, 636b-d; VIII, 836 sigs. Véase, sobre este punto, LÉON ROBIN, *Théorie platonicienne de l'amour*, 1908, y *Platon, Le Banquet*, Paris, Belles Lettres, 1928; *Notice*, XLIV y sigs. Además, JAEGER, *Paideia*, II, págs. 180 y sigs.

[34] *Banquete*, 182a y sigs.

se afirma en el discurso una doctrina moral positiva. El amor, como todos los actos de los hombres, es en sí mismo indiferente respecto del valor moral. El amor es bueno o malo según la manera como se ama.[35] Pues hay dos formas de amor, o dicho en sus propios términos: hay dos Afroditas diferentes. Una, la más antigua, es hija de Urano, y la llamamos Urania o Celeste. La otra, es hija de Zeus y de Dione; es la más joven y la llamamos Pandemia o Popular. Las formas diferentes del amor derivan de las dos: hay un Eros Uranios y un Eros Pandemos. Adoptan la segunda los hombres de mal jaez. Estos aman indistintamente a las mujeres y a los muchachos; pero además, aman su cuerpo y no su alma; y entre unas y otros, aquellos que tienen menor inteligencia. Mientras que quienes adoptan la forma del Eros Uranios, aman sólo los muchachos, y sólo aquellos dotados de mayor inteligencia; y los aman en su alma, y no por su cuerpo.

Este amor celeste no se justifica sólo porque es bello, sino porque se une a su belleza el valor moral que resulta de la elevación del amado. El amor del saber (la palabra que Platón emplea es *filosofía)*[36] y el amor de la virtud en general (ἀρετή), pueden hallar su cumplimiento en esta forma del Amor Celeste. El Eros se convierte así en un principio formativo de la condición humana, completándose la idea que expuso Fedro, del Eros como principio normativo de la vida. La potencia erótica, que todo hombre posee como disposición en un estado neutro o indiferente, adquiere un valor ético cuando los actos que derivan de ella toman el sentido del ideal. Así, el saber y la razón tomaron por primera vez, con Sócrates, un sentido vital o humano al ser vinculados y supeditados a la virtud. Y ahora, con Platón, sin que esta conexión se desvanezca, se afirman los orígenes vitales de la razón misma: el principio irracional de donde surge el amor del saber o sea la filosofía, en cuyo ejercicio la virtud consiste. Amor, conocimiento y virtud, quedan los tres integrados en la idea platónica de la filosofía, Y, por tanto, en su idea del hombre.

6

ERIXÍMACO ES UN MÉDICO. Su estilo y sus ideas ofrecen un contraste bien marcado con los discursos anteriores. Para señalar este contraste, Platón inserta un interludio cómico (la "*pausa* de *Pausanias")*:[37] Aristófanes tiene

[35] *idem*, 183d.

[36] *idem*, 184d.

[37] *idem*, 185c.

hipo y no puede tomar la palabra, como se había convenido. Erixímaco lo substituye, y Aristófanes hablará después.

Erixímaco representa la tradición naturalista. Es cierto que hay un buen amor y un mal amor, como ha dicho Pausanias. Pero ocurre que éste se ha limitado, de una parte, a hablar sólo del amor humano; y por lo mismo, de otra parte, ha fundado su valor en algo que no es el amor mismo, sino el saber y la virtud. Ahora bien, hay una manera de considerar que el amor —el buen amor— es un valor en sí mismo, final y no intermedio: cuando nos percatamos de que no hay amor solamente entre los humanos, sino en la naturaleza toda.[38] Aceptándolo como principio universal, y no solamente de lo humano, habremos de considerarlo por lo que respecta al cuerpo. Hay en el cuerpo, o puede haber, dos estados diferentes: la salud y la enfermedad. Y como lo diferente ama y desea lo diferente, una cosa será el amor inherente al estado sano, y otra el amor inherente al estado enfermo.[39] Entonces, hay la obligación de favorecer lo bueno para el cuerpo, y es cosa bella hacerlo, y de extirpar lo malo; todo lo cual es menester de la medicina. De este modo se asimilan lo saludable y lo bueno, lo nocivo y lo malo, en una concepción ética de índole naturalista. Al cuidado del alma que implicaba el amor, según Pausanias, se le opone ahora complementariamente el cuidado del cuerpo. Pero se oponen solamente en el incidente del proceso dialéctico. De hecho, aunque Platón no substituya la ética por la medicina, como haría Erixímaco, sí complementa su idea de la virtud del alma con la idea noble de la "virtud" o *areté* del cuerpo.[40]

El buen médico es aquel que sabe promover, en el cuerpo, el amor de los elementos contrarios: el calor y el frío, la humedad y la sequedad, etc. Para el cuerpo, el amor es una armonía: la armonía de los contrarios.[41] La medicina, pues, es un arte regulado enteramente por el dios Eros. Y la misión que cumple la medicina en los cuerpos humanos, la cumple análogamente la música con los sonidos: la armonía resulta de un acorde.[42] Hablando después de la astronomía y de la divinación, ejemplifica Erixímaco su idea de la universalidad del amor y de su esencia armónica. En cuanto al hombre, esta armonía se alcanza solamente por la moderación. De este modo, el punto de vista naturalista puede también fundamentar la virtud. El mal amor será

---

38 *idem*, 186a-b.

39 *idem*, 186b.

40 Cf. JAEGER, *Paideia*, II, pág. 183.

41 *Banquete*, 186e. La misma idea se encuentra ya en ALCMEON DE CROTONA, frag. 4 (DIELS). Cf. EMPÉDOCLES, frags. 17,22 y sigs. (DIELS).

42 *Banquete*, 187a-c. Cf. HERÁCLITO, frag. 45 (BYWATER).

malo porque perturbará el equilibrio, el orden y la proporción internas del cuerpo; el buen amor, porque los favorecerá. La doctrina de Erixímaco llega, pues, a conclusiones análogas a las de Pausanias, y completa las de éste, como éste completó las de Fedro. Los tres, además, han coincidido en la intención moral de sus respectivos discursos. Aristófanes, quien toma la palabra acto seguido, lleva una intención enteramente distinta, y representa un nuevo cambio en la escena intelectual del *Banquete.*

No deja de ser sorprendente que Platón haya elegido a Aristófanes no sólo como miembro del *Banquete,* sino como portavoz de una de las ideas capitales de la obra. Aristófanes es el autor de las *Nubes,* comedia en la cual Sócrates fué ridiculizado y calumniado como el peor de los sofistas. En la *Apología,* Platón lo considera responsable inicial del proceso contra Sócrates.[43] Cierto es que el Aristófanes del *Banquete* hace una figura grotesca. Pero también lo es que la fantasía burlesca, y auténticamente aristofanesca, de su discurso, envuelve una concepción profunda de la naturaleza humana. Tal vez hubiera cierta similitud entre las ideas del auténtico Aristófanes y esas otras que adquieren en el Aristófanes del *Banquete* una significación metafísica y un mayor alcance. Esta es, en todo caso, la hipótesis de León Robin: "La idea esencial de la antropología de Aristófanes es precisamente la existencia primitiva, en un todo indiviso, de unos seres que después se van diferenciando".[44] La idea del Aristófanes del *Banquete* es que el hombre es un ser diviso, cortado de su unidad primitiva, insuficiente y por tanto afanoso de recuperar su perdida integridad. Bobin señala las consecuencias morales de esta tesis. Pero le escapan sus aspectos metafísicos.[45]

Hay una doble ironía en el discurso de Aristófanes. De una parte, la teoría metafísica, envuelta en la fantasía poética del mito, es formulada en el tono jocoso y farsante de la comedia. Guiándose por él, quien lo oyera creería que no le importan gran cosa al que está hablando ni sus ideas mismas, ni siquiera el hombre y las fatigas de su amor. Este el primer equívoco irónico del discurso. Y por otra parte, hay también otra ironía en el hecho de que, a pesar de retratarlo fielmente y prestarle su estilo personal, Platón ponga en boca de Aristófanes la idea metafísica central de la obra, siendo así que el Aristófanes histórico se había declarado enemigo de la filosofía. En todo caso, la idea metafísica del hombre no podía formularla Sócrates sin que se desfigu-

[43] *Apol.,* 18cd, 19c-d. Cf. LÉON ROBIN, *Platon, Le Banquet, Notice,* LVII y sigs.

[44] ROBIN, *op. cit.,* pág. LXI. ROBIN refiere los antecedentes de esta idea a EMPÉDOCLES, frag. 61 (Diels).

[45] JAEGER ha visto bien que la significación del discurso de ARISTÓFANES es metafísica y no ética: *Paideia,* II, págs. 184 y sigs.

rase la personalidad espiritual del maestro en una obra que pretende ofrecer de él un retrato fidedigno; pues Sócrates no elaboró doctrinas metafísicas. Por la misma razón de fidelidad en el retrato, la doctrina del amor que Sócrates expondrá más adelante, no será la suya propia, sino la que le comunicara la sacerdotisa Diótima. Y así y todo, las ideas de esta doctrina realzarán el valor formativo espiritual del Eros, más en concordancia con la dirección auténtica del magisterio socrático.

El amor ejerce sobre los hombres un poder que ellos mismos no conocen.[46] Sobre todo, no conocen de dónde viene este poder, por qué surge en ellos el amor, y por qué cura ciertos males cuyo desvanecimiento es, para la humanidad, la mayor de las venturas. Para saberlo, hay que investigar primero cuál sea la naturaleza humana (*ἀνθρωπίνην φύσιν*) y cuál sea su historia, es decir, qué cosas le han acontecido (*παθήματα*).[47] Que el amor es algo que determina la condición humana, es un supuesto de la obra entera y de cuanto expresan en ella los diversos opinantes. Lo que ahora nos descubre Aristófanes es que esta condición humana es naturaleza y es historia: el hombre es lo que es, y además "lo que le pasa". La conjunción de ambos se efectúa en una idea metafísica, que rebasa la concepción naturalista de Erixímaco y la concepción ética de Fedro, Pausanias y el mismo Erixímaco. A la vez, esta teoría metafísica determina la esencia del amor como una privación, y la de la vida como un afán radical, inalterable, y que por no satisfacerse nunca, se proyecta más allá de la vida misma, y le da a ésta su sentido o su intención trascendente.

Originalmente, los hombres derivan de los astros: los varones del sol, las hembras de la tierra, los andróginos de la luna. Como ellos, tenían forma esférica u orbicular, y se movían rodando, para lo cual empleaban las extremidades como ejes de una rueda. Tenían dos caras en una misma cabeza, cuatro manos, cuatro pies, cuatro orejas y dos sexos. Es decir, eran duales, poderosos y tan llenos del orgullo que les daba la unidad de su doble fuerza, que intentaron disputar la de los dioses. Zeus decidió cortarlos por la mitad, y encargó a Apolo de remediar el corte y afinar su nueva figura, que es la que hoy presentan. Cada humano es sólo la mitad de lo que antes fuera. El amor es su afán de completarse de nuevo. Si su unidad primitiva era varonil, será un hombre que amará los hombres; si era femenina, una mujer que amará las mujeres; si era andrógina, cada una de las dos mitades amará el sexo contrario.[48]

---

[46] *Banquete*, 189c.
[47] *idem*, 189d.
[48] *idem*, 189d-191e.

"Cada uno de nosotros es, por consiguiente, un *símbolo* de hombre ... el desdoblamiento de algo único, por lo cual cada uno se afana por hallar el *símbolo* de sí mismo".[40] No es posible traducir directamente la palabra σύμβολον que emplea aquí Platón, y que sólo conserva en castellano un eco remoto del sentido que tuvo en griego. El símbolo es una clase de signo: algo que representa a otra cosa sin ser la misma, pero manteniendo con ella esa íntima, peculiar vinculación significativa. En este sentido puede ser llamado símbolo, por ejemplo, la mitad de un boleto con la que nos quedamos al entrar en un espectáculo, pues *simboliza* la otra mitad que entregamos a la entrada, y *garantiza* nuestro derecho de permanencia. El σύμβολον griego tiene aquí este sentido de mitad complementaria, de garantía, de prenda o de *fianza*. El amor sería entonces el afán humano de recuperar la mitad complementaria, de rehacer la unidad perdida de uno mismo, reuniéndose de nuevo con la prenda o fianza de esta unidad que es el ser humano complementario del nuestro. En suma, el afán *simbólico* del Eros sería literalmente el afán de *con-fianza*.

El amor es el vínculo más fuerte de unión entre los hombres. Todas las demás formas de φιλία o "afiliación" se le supeditan y derivan de él. No es la razón la que los une, ni siquiera una fuerza gobernada por la razón, sino una fuerza primaria, indestructible, ciega y certera a la vez, y por tanto irracional. Pero estas denominaciones no corresponden a lo que llamamos el instinto. Lo que los humanos desean, ese afán suyo de identificarse con otro, que no se sacia con la posesión sexual, son el deseo y el afán metafísico del hombre hacia su ser completo. El discurso de Aristófanes no presenta una teoría psicológica del amor, sino una antropología sobre base metafísica: una teoría de la convivencia basada en la constitución ontológica del hombre. El hombre es un ser afanoso porque es un ser incompleto, insuficiente. Ninguna razón le descubre sus afanes: los siente como una consecuencia necesaria de la forma misma de su ser, irracionalmente, y sin tener conciencia de que la finalidad de su amor es la de completarse a sí mismo. Amor es, pues, amarse a sí mismo; y ésta es, a la vez, la forma suprema de la generosidad, pues en el amor se siente, aún de una manera oscura, que la persona amada es la mitad auténtica y real de nuestro propio yo. Nuestro amor nos completa en la medida en que nos funde con el otro, pero su amor por nosotros lo completa también, y entre los dos se constituye una unidad nueva —o, como dice Aristófanes, se reconstruye la unidad perdida.

La insaciabilidad de este afán en los humanos, su reiteración, la insatisfacción que yace en el fondo de todo intento de identificación, y hasta la

[40] *idem*, 191d.

fugacidad de los momentos en que llegamos a sentir que la unión fuera total y firme, se explican por la imposibilidad que tiene el hombre de llegar a plenitud en este mundo, de completarse nunca. El fin del amor es trascendente. La naturaleza insuficiente, mermada, incompleta del hombre es la explicación de su historia: un afán eternamente renovado, nunca plenamente satisfecho. El destino del ser incompleto es afanarse por su propia plenitud, sin alcanzarla nunca. Es la razón, entonces, la que sugiere una plenitud y una armonía finales y cabales, que trascienden el plano de la vida misma. Esta se caracteriza por el afán o ἐπιθυμία; la otra, por la paz que nos representamos desde aquí, porque aquí no la alcanzamos, ni podremos alcanzarla jamás.

Es en el plano de la trascendencia donde el Eros y el Logos se reunen. El Logos le señala al Eros el objetivo final de su afán de perfección. Al descubrir en este afán permanente la cualidad propia de un ser que no se basta a sí mismo como tal, de un ser carente, insuficiente y colocado por así decirlo entre dos mundos, Platón convierte al Eros en la fuerza inspiradora de la vida filosófica, en el aliento que impulsa a la razón hacia la contemplación de las Ideas. Por grotesco que sea, en la literalidad de sus términos, el mito inventado aquí por Aristófanes, se desprende de él con claridad la idea nostálgica de una perfección perdida y de una esperanza trascendente de recuperarla, la cual armoniza con la idea semejante que aparece en el *Menón* y en el *Fedón*, envuelta en el mito de la reminiscencia. Según este último, también respecto del saber —y no sólo del ser— tuvimos antes los humanos una perfección, de cuyo estado conservamos un remoto recuerdo. Y así como sólo ama quien carece de algo y se afana por poseerlo, así también en la vida virtuosa, filosófica, nos afanamos por saber porque descubrimos nuestra ignorancia al acordarnos de nuestro saber pasado. La vida humana está, pues, entre dos mundos, ambos trascendentes a esta vida, ambos absolutos e intemporales. Nuestra vida es un tránsito —temporal e histórico— entre el uno y el otro. A pesar de los aspectos positivos y fecundos del amor, éste revela, metafísica y psicológicamente, la misma nostalgia que aparecerá en el *Fedón* y en la *República* por el saber perfecto. En definitiva, la misma nostalgia que sintió Platón toda su vida de un mundo más armonioso, de una comunidad menos corrupta, mejor organizada y dirigida, y en la cual las creaciones del espíritu no hubieran implicado la amargura de tantas renuncias y el deber del aislamiento. La plenitud vital que representan el magisterio de Platón en la Academia y su obra escrita, no le bastaron a él como compensación de ese sentido de insuficiencia que adquiere su vida desde la muerte de Sócrates. La obra entera de Platón no es más que el signo de una aspiración

insatisfecha; de una aspiración que, al proponerse lúcidamente unos objetivos tan altos, tiene que conformarse a la certeza de no verlos nunca realizados; pero en vez de abandonarlos, los proyecta hacia un más allá en el que existen realmente, en plenitud de verdad. Y esta es la relación que tienen con las Ideas platónicas lo que luego se ha llamado los Ideales.

7

NO TODO CUANTO ACABA de decirse se encuentra, efectivamente, en el discurso de Aristófanes. Pero ahí están implicadas las ideas capitales de la obra; al desenvolver sus implicaciones, hemos anticipado en parte los desarrollos de que son objeto posteriormente, durante la intervención de Sócrates. Pero, ni el mecanismo escénico, ni el contraste de los caracteres, ni el juego mismo de las ideas, aconsejaban que esta intervención se iniciase como un desarrollo de lo dicho por Aristófanes. Así, entre el discurso de éste y el de Sócrates, aparece un interludio: el discurso de Agatón, que tiene su sentido propio y sirve de pretexto a la única refutación que figura en el diálogo.

La importancia del discurso de Agatón estriba en el retrato del autor: en el autorretrato que Agatón dibuja, con una lírica ingenuidad, al presentar su idea del Amor. Pero esta *idea* suya no contiene idea alguna. De hecho, es el único discurso del Banquete que no trae ninguna aportación intelectual, y ésta es, precisamente, su significación peculiar. Platón ha querido delinear en él a un tipo humano, no tanto para ridiculizarlo, cuanto para señalar, a través de la lindeza innegable de las palabras de Agatón, el peligro que entraña el decir palabras lindas vacías de verdades. La ocasión del *Banquete* —y hasta el hecho incidental de que fuera Agatón quien lo ofreciese en su casa— no era la más propicia para que se llamase la atención sobre aquel peligro en un tono grave y apasionado. Pero la ligereza del tono no debe desviarnos de la gravedad del tema. Este tema es el mismo que Platón acomete apasionadamente en el *Gorgias* [50] y también en la *República:* el de la formación espiritual del hombre por medio del arte.

Después de los discursos anteriores, quedó de manifiesto el valor formativo del amor, así como su universalidad y su significación metafísica. La fuerza creadora del amor podría inducir a ciertos espíritus sutiles, refinados, blandos y poco austeros, a considerar que el arte es el camino adecuado por donde desemboca aquella fuerza creadora. Ya se ha visto cómo Sócrates,

[50] Es de notarse que SÓCRATES, al principio de su intervención en el *Banquete,* y al comentar elogiosamente —según su hábito— las palabras de AGATÓN que acaba de escuchar, evoca irónicamente la figura de GORGIAS, "el temible orador": *Banquete,* 198c.

con el ánimo avisado, descubrió la inminente corrupción que desarrollaría esa tendencia esteticista, representada entonces por la educación sofística y retórica, y ahora representada ya por los productos de la nueva pedagogía: los hombres del tipo de Agatón. Para Sócrates, y también para Platón, era tanto más difícil poner de manifiesto los gérmenes de disolución de un tipo de vida dedicado al arte, cuanto que los hombres que adoptaban esa vida se presentaban adornados de cualidades aparente o realmente positivas.

Platón muestra su probidad al dibujar su personaje, pues no le niega ninguno de aquellos atributos: la distinción, la elegancia verbal y de maneras, el refinamiento, la delicadeza, la amabilidad. La punta de ridículo que asoma entre estas cualidades, y lo que hoy llamaríamos la cursilería, Platón la indica apenas, moderadamente. Pero parece que en sus días, como en los nuestros, no había ya inconveniente por parte de las gentes en llamar "bien educado" al hombre que exhibiese aquellas cualidades gratas, y a perdonar por ellas el ridículo que las empaña. El problema —problema filosófico de fondo— era entonces precisar si, en efecto, la "buena educación" debía consistir en esto, o debía por el contrario, aspirar a otros valores. Pues es un hecho que, en épocas de crisis para la comunidad, cuando sus vínculos se distienden y corroen, el individualismo encuentra dos formas superiores de manifestarse, aparte de las francamente disolventes: el arte y la filosofía. La filosofía expresa la corrupción ambiente proponiéndosela como problema, y tratando de resolverla en el plano del pensamiento. Pero, al alejamiento de la participación política que representan unas vidas como la de Sócrates y la de Platón, se añade otra forma de distinción, en la que no hay menos disgusto por el contacto con la realidad, pero en la cual el disgusto se produce porque la realidad es fea, y no porque sea inmoral. Esta otra forma de distinción o distanciamiento, es la que contiene la vida de quienes consideran el arte como el valor supremo, y buscan en él la verdadera redención de los males del mundo y la purificación del alma.

La filosofía —la de Platón, por lo menos— considera que este ideal y esta forma de vida producen una inversión en el orden de valores, una incapacidad para captar y realizar otros, que son superiores al arte, más fundamentales, más sanos y, en definitiva, más viriles. Pues es un hecho que, ya en tiempos de Platón, la educación esteticista producía un tipo de hombre afeminado de tanta exquisitez. El verdadero artista no es siempre afeminado; muchas veces no entiende de refinamientos formales, aparte de los que son inherentes a la técnica de su obra misma. Pero suele serlo quien, artista o no, carece en su espíritu de una fuerza cuyo lugar ha sido ocupado por el amor de lo exquisito, por el cultivo de la forma entendida en el sentido más

accesorio, detallístico y banal. Este es el caso de Agatón, autor dramático como Aristófanes, pero inferior a él no sólo como artista, sino en cuanto a la robustez y fuerza sana de la personalidad.

La de Agatón se expresa fielmente en su discurso. El mismo encanto que pone en recibir a sus invitados, lo aplica en su elogio del amor. La misma gracia en el decir, la misma elegancia del hombre de letras y de mundo, más una cierta suavidad que envuelve, en su caso como en otros semejantes, una incapacidad de ardor interno.

Amor —nos dice— es el más venturoso, el más bello de los dioses. [51] También es el más joven, y su juventud es eterna. No solamente es joven, sino delicado, y sólo se alberga en lo más tierno: las almas de los humanos, y sólo las almas tiernas. [52] Ondulante, flexible y adaptable, sólo vive en lugares perfumados y floridos. Es justo y adverso a la violencia, temperante, valeroso; poeta que inspira a los hombres la poesía: creador excelso en todo orden de creaciones artísticas. [53]

Los dioses y las musas aprendieron de Amor sus artes y especialidades. Los hombres encuentran en él apoyo y salvación; él anima sus pasiones y da fuego a sus expresiones.

Sócrates, que no era un hombre "bien educado", y que substituía con el refinamiento intelectual de su ironía la ausencia lamentable de modales, empieza confesando su estupidez, pues el discurso de Agatón le ha convencido de que, para hacer un elogio, no es necesario que se diga la verdad de lo que se está elogiando. ¿Qué importa que no sea verdad, si el elogio es abundante y bellamente dicho? [54] Con todo, Sócrates insiste en la verdad, y del lirismo retórico se pasa a la filosofía, en la única parte del *Banquete* que contiene un interrogatorio cerrado, a la típica manera socrática.

Apurado por Sócrates, Agatón conviene sucesivamente, en el curso de este interrogatorio, en que el amor es amor de algo; que si es amor de la belleza, es porque no la posee; y que, siendo las cosas bellas también buenas, el amor, que no es bello, tampoco puede ser bueno. Con lo cual apunta ya la idea, complementaria de las de Aristófanes, de que el Eros es esencialmente una *carencia*, y no la plenitud que Agatón había ensalzado literariamente, pero sin pensamiento. El Eros no es lo Bueno y lo Bello porque, precisamente, consiste en una *aspiración* hacia lo Bello y lo Bueno. [55]

---

[51] *Banquete*, 195a.

[52] *idem*, 195d-e.

[53] Este es el punto decisivo: 196e.

[54] *idem*, 198d-e: oposición entre el valor belleza, tomado exclusivamente, y el valor verdad.

[55] *idem*, 199e; 201b; 201c. Cf. lo dicho sobre el *Lysis*.

En efecto; he aquí lo que Sócrates aprendió de Diótima sobre el Eros. Eros no es bello ni feo, sino algo intermedio. Tampoco es sabio ni ignorante, sino algo intermedio.[56] El bien, la belleza, la felicidad, son atributos de los dioses. Eros no es un dios, pero tampoco es un mortal. Es un intermediario entre los dioses y los hombres; su oficio es transmitir a los dioses lo que viene de los hombres, y a éstos lo que viene de los dioses. Con ello, colma el vacío que media entre los unos y los otros, y sirve como el vínculo que une al Todo consigo mismo —que lo mantiene a todo unido.[57]

Platón no concibe al Eros como un fin, pues no es extremo para él, sino medio e intermedio. Su naturaleza es esencialmente la de un vínculo: su función es integradora y aglutinante, lo mismo en las relaciones de los hombres entre sí, que en las de éstos todos con el mundo trascendente. Y es más aún: el amor mismo entre los humanos no tendría el sentido que ahora tiene si no hubiese esta otra proyección hacia el mundo superior. No se explicaría que pudiéramos amar si no fuera porque, con ello, expresamos un anhelo que sólo puede satisfacerse plenamente más allá del vacío de la muerte. Eros es quien llena este vacío y quien mantiene al hombre pendiente del más allá; el amor justifica todo lo que el hombre pueda hacer en este mundo, por todo lo que hay en el otro. Pero ya cuando el hombre ha proyectado hacia el más allá el objeto supremo de su aspiración erótica, es porque la luz de la razón ha mudado el aspecto de esa potencia ciega, segura, irracional y primaria que hay en él.

El amor, en efecto, se integra en la filosofía. Los dioses no se ocupan de filosofar, porque poseen el saber. Pero tampoco los ignorantes, pues la desventura del ignorante es ignorar precisamente el saber que le falta. Sólo podemos amar el saber si no lo poseemos, y si además conocemos nuestra carencia.[58] El que ama la sabiduría, o sea literalmente el filósofo, es un ser intermediario entre el saber y la ignorancia. Y ésta es la posición que ocupa el Eros, lo que vale tanto como decir que es la posición que ocupa el hombre en el orden de los seres: la de un ser intermedio en tensión permanente,[59] siempre anhelante y afanoso; con un afán de amor, guiado por la filosofía —o con un afán amoroso de sofía— cuando su vida es mejor y se orienta al Bien.

---

[56] *idem*, 201e-202a.

[57] *idem*, 202e. Cf. *Gorgias*, 508a.

[58] *idem*, 203e204b. Cf. *Lysis*, 218a-b y *Fedro*, 278d.

[59] La doctrina ética del término medio que propone ARISTÓTELES entraña en el fondo esta misma idea antropológica y metafísica del ser intermediario, cuya vida es tensión.

Lo capital en el amor es la aspiración al Bien. Si aspirar es un efecto de nuestra insuficiencia, el orden de nuestras aspiraciones debe culminar en un absoluto. Amamos siempre lo que es bueno, pero el proceso entero del amor humano se encamina hacia un bien supremo. El amor es el deseo de poseer el bien para siempre. [60] Absoluto y por tanto trascendente, eterno y total, este Bien último es el ápice con referencia al cual se organiza el orden de nuestras aspiraciones en una vida conducida filosóficamente. La humanidad socrática recibe de este modo una justificación en la idea metafísica del hombre. Como después en el Cristianismo, la humildad es la condición humana: la condición de un ser insuficiente abocado a la trascendencia. Y en esta concepción se absorven e integran las ideas que expusieron antes los otros personajes del diálogo: la del Eros que inspira la ambición y el honor, que educa al amado y le ayuda a alcanzar su perfección, que aspira a la belleza, que realiza la salud, y expresa la tensión de un ser incompleto que anhela completarse a sí mismo en la relación erótica con otro. La idea del Eros filosófico ha completado ahora esas otras, añadiendo el matiz nuevo de la relación erótica consigo mismo: la aspiración al bien es una forma de *filautía;* la filosofía implica el amor de sí mismo. [61]

Hasta aquí, ha quedado dibujado el perfil del hombre sobre un plano metafísico. Lo ético y lo psicológico dependen, para Platón, de lo que podría llamarse la estructura óntica de lo humano en cuanto tal: el hombre es un ser intermediario entre dos mundos de seres diferentes; esto le da una posición única y determina el tipo de su acción, o sea la forma de su vida. Con la tensión de su vida cambia asimismo la forma de su ser; puede, en verdad, aproximarse a un mundo o a otro, según conduzca su vida. Sus anhelos, afanes, aspiraciones, deseos y apetitos son la resultante y la expresión de su insuficiencia: ama el hombre porque es carente y conoce su carencia. Ama el saber porque sabe que no lo posee —y sólo cuando lo descubre. Pero el primer beneficio del saber es que ilumina y guía su querer. La potencia irracional del amor no es sólo el vínculo que lo mantiene unido a los demás, sino la fuerza en que se funda su pensamiento. El amor sin razón es ciego, es puro afán extraviado. Pero no hay razón sin amor. Lo irracional es el funda-

[60] *Banquete*, 206a.

[61] Sobre este punto, véase JAEGER, *Paideia*, II, págs. 189-190. ARISTÓTELES desarrolla (en *Et. a Nic.*, IX 4 y 8) esta teoría del "amor propio" como condición psicológica del amor a los demás, la cual deriva del *Banquete* y reaparece en la ética fenomenológica contemporánea: cf. MAX SCHELER, *Esencia y Forma de la Simpatía* y *Resentimiento en la Moral.*

mento de lo racional. [62] Faltaría ahora precisar los efectos del amor en los hombres y su significación. Al hacerlo, Platón nos ofrece la oportuna, esperada y profunda justificación de su obra escrita.

El amor inspira el deseo de procrear en lo bello. La procreación tiene algo de divino, pues en ella los mortales adquieren un carácter de inmortalidad. [63] El fin del amor no es la belleza, sino la procreación en la belleza. Este acto perpetua la existencia: el amor es la vía de la inmortalidad. El amor es, por tanto, la salvación única de la individualidad. Platón, en efecto, plantea en este punto el problema de la individuación. El individuo es insuficiente, porque es cambiante y porque el término de sus cambios sucesivos es la muerte. Pero hay por debajo de estos cambios una identidad permanente, que permite decir que un hombre es el mismo desde la infancia hasta la vejez. Esta identidad individual condenada a la muerte, puede salvarse de ella, sin embargo, trasladándose a otras vidas procreadas por el hombre, y en las cuales éste pervive a pesar de que son diferentes de la suya; pues también son diferentes de sí mismo sucesivamente el ser de su infancia, el de su madurez y el de su senectud. La individualidad no es entonces radical, desvinculada y solitaria, sino unida a la continuidad misma de la vida. Pero esta continuidad es justamente la que salva la identidad del individuo a través de los cambios en que se mantiene, y a lo largo de las generaciones en que pervive. Sin amor no hay pervivencia, ni salvación del individuo. El hombre, como individuo, se afirma y asegura su inmortalidad en un movimiento de expansión vital: no comprimiendo o reduciendo sus fuerzas impulsivas y expansivas, sino al contrario, actuándolas en su plenitud.

Esto que se ha dicho del cuerpo, puede decirse también del alma. La unión del hombre y la mujer para la procreación tiene algo de divino. Pero también la fecundidad y la procreación espiritual. También por lo que respecta a las funciones del alma somos cambiantes: ni nuestro carácter, ni nuestras disposiciones, opiniones, tendencias, placeres, penas y temores se presentan idénticas en un mismo individuo a lo largo de su vida. Ni siquiera somos siempre los mismos en cuanto a nuestros conocimientos. Lo que llamamos estudiar implica que el conocimiento que estamos adquiriendo pueda abandonarnos —y a esto lo llamamos olvido. Pero no puede decirse que

---

[62] JAEGER afirma que PLATÓN ha convertido un impulso aparentemente irracional —el Eros— en algo elevadamente inteligible y significativo *(op. cit.*, pág. 190). Tal vez fuera más exacto decir que PLATÓN ha mostrado en el amor la fuerza fecundante de la razón; ha sentado el fundamento irracional de la razón: la razón no es suficiente ni se funda a sí misma. Esta me parece, metafísica y antropológicamente, la idea capital.

[63] *Banquete*, 206c.

olvidamos enteramente: un nuevo conocimiento substituye al conocimiento olvidado, y al ocupar su lugar, asegura la continuidad del conocimiento como tal.[64] Es decir, garantiza la identidad del individuo en su aspecto espiritual.

Según esto, la historia de la vida individual, la biografía, sería lo que garantizaría la identidad. Así como la identidad del cuerpo quedaría salvada precisamente en la pervivencia de la vida material a través de las generaciones, la identidad del alma se salvaría justamente por la memoria, única que la mantendría unida, integrada y coherente a través del cambio histórico de la vida espiritual. Para el cuerpo y para el alma, ésta es la manera de participar en la inmortalidad. Pues para el hombre la identidad no es como para los dioses. La existencia de los dioses es totalmente idéntica:[65] inmutable, sin cambios, y por tanto sin memoria y sin historia. La suya es una identidad substancial. La existencia de los hombres, en cambio, es sólo parcialmente idéntica. Su naturaleza misma es parcial: por esto aspiran a lo total y a lo perfectamente idéntico, es decir, por esto aman y cambian, y sólo garantiza su identidad parcial la memoria de sus cambios sucesivos. La suya es una realidad histórica.

A la perpetuación de la existencia en la generación, corresponde una perpetuación análoga del espíritu. Las dos vidas aspiran a la pervivencia, y esto crea dos formas de amor y dos formas de inmortalidad. Los hombres cuya fecundidad reside en el cuerpo se dirigen a las mujeres y realizan su afán de inmortalidad en esta forma de amor que es la procreación. Pero hay algunos hombres cuya fecundidad reside en el alma, y esta es una fecundidad mayor aún que la del cuerpo. Engendran en ellos todas las potencias espirituales, y sobre todas ellas el pensamiento (φρόνησις); y muy particularmente "la más alta y la más bella forma del pensamiento, que es aquella dedicada al ordenamiento del Estado, aquella que recibe el nombre de prudencia y justicia".[66]

Así, toda creación humana es producto del amor. En esta función de su fecundidad espiritual, el hombre se crea a sí mismo en un sentido, se forja y

[64] *idem*, 207e-208b.

[65] *idem*, 208b: primera aparición de la idea de la identidad del ser divino, que conduce a la teoría aristotélica de Dios. La idea no está aquí desarrollada, pero sus implicaciones son claras: no todo ser es idéntico del mismo modo; la noción de identidad es equívoca o diversificable (cf. el *Sofista)*; el ser unívocamente idéntico, en sentido parmenideano, es inmóvil: éste es Dios. El paso de PLATÓN a ARISTÓTELES se marca de este modo: en el primero, el ser idéntico es múltiple, y se llama Idea; en el segundo, el ser de las Ideas o esencias es absorvido en la mente del ser único idéntico que es Dios. Cf. ARISTÓTELES, *Metaf.*, Λ, *passim*, donde, sin embargo, Dios tiene vida: la más alta forma de vida, que es el pensamiento.

[66] *idem*, 209a.

se da forma a sí mismo. El hombre es un hijo de su propio amor. El que tiene el alma fecunda, adopta la misión de educador.[67] Esta es la misión erótica del filósofo o amante de la sabiduría. Pero esta misión tiene un objetivo práctico: la más alta virtud es la justicia, y ésta resulta del ejercicio del pensamiento en su forma más noble y más bella, que es el ordenamiento de la polis. Con ello se afirma la finalidad política de la vida espiritual. Y, por tanto, lo que hoy se llamaría el primado de la razón práctica. El hombre, pues, no se define por la naturaleza o la substancia, sino por el Ideal; no tanto por lo que es, cuanto por lo que logra hacer consigo mismo. Su ser es intermediario, insuficiente, y por ello vive en una tensión que se expresa en afanes, anhelos y aspiraciones; por esto ama, y actúa y cambia. Pero el hilo seguido de su acción y el recuerdo de su propio pensamiento le aseguran una persistencia y una identidad limitada durante su vida. Después, si su cuerpo y su alma son fecundos, esta vida suya se prolonga en una pervivencia que realiza el afán supremo de inmortalidad. Por este afán, la vida entera adquiere su sentido verdadero, el hombre cumple con las altas condiciones de la humanidad auténtica y satisface su esperanza trascendente.

8

El *Fedón* representa, respecto del *Banquete*, un cambio, tan brusco y señalado, por lo que se refiere no sólo a las ideas, sino a su marco histórico y humano y a la situación dramática —que Platón cuida siempre de que corresponda al tono vital de las ideas—, que el hecho de que ambos diálogos fueran escritos por la misma época obliga precisamente a buscar entre uno y otro el nexo de una relación profunda que los haga complementarios. El curso de ideas del *Banquete* se desarrolla en una fiesta y tiene la libertad de estilo, la soltura lírica y la aparente despreocupación que corresponden a un ambiente tan grato y a la estimulación del vino. El *Fedón* tiene en cambio por escena el calabozo de un condenado a la pena capital. El tema del uno es el amor, fuente de toda vida; el del otro es la muerte. La doctrina, en el primero, se articula y expresa en medio de la fantasía; en el segundo, sigue la marcha rigurosa y árdua de una cadena de argumentaciones y demostraciones sucesivas. Finalmente, si el *Banquete* representa a la vida humana como expansión, como potencia fecunda y fuerza creadora, el *Fedón* la representa como contracción, como reducción ascética y como ensimismamiento. En un caso la filosofía es vida; en el otro la filosofía es muerte.

[67] *idem*, 209c.

Pero tal vez no haya mucha diferencia entre estas dos maneras de concebirla. Acaso la filosofía como muerte no sea más que una forma de vivir la vida, y hablar de la muerte no sea más que una manera radical de enfocar el problema de la vida. La vida humana ha sido concebida teleológicamente en el *Banquete*. El *qué* del hombre se explicaba contestando el *para qué:* los fines explicaban la naturaleza. El Bien justificaba el Ser. El ser del hombre se vió que permanecía frustrado irremediablemente, si no encontraba en su misma frustración metafísica el impulso de superación, el afán erótico del Bien, siempre frustrado porque nunca satisfecho plenamente. Pero el hecho mismo del anhelo, que es la esencia de la vida filosófica, le daba al hombre la máxima plenitud de ser que en él cabe, y los frutos obtenidos por este fecundo anhelo descubrían en su ser un elemento divino. El *Fedón* explica ahora el *cómo* de esta vida que, para realizar la plenitud de su ser, el hombre debe conducir filosóficamente, es decir, ascéticamente. Se vió que el fundamento de la razón era irracional: la insuficiencia metafísica del hombre, el hecho de que su ser es carente y medianero, y el hecho derivado de sus afanes. Esto explica sus cambios, su historia y su memoria; es decir, su temporalidad esencial. Pero Platón no se limita a mostrar los supuestos vitales de la filosofía, sino que la concibe como un aprovechamiento de estos mismos supuestos: como un encauzamiento del Eros hacia el bien, guiado por la razón. De este modo, la razón de su ser en el hombre se convierte en su razón de ser. El hombre no es tanto racional por definición como por acción. Su ser se hace más completo y plenamente humano cuando conduce su vida guiándose por el amor del saber que es la filosofía. Pero este amor del saber implica una renuncia. La razón, para alcanzar sus fines contemplativos, debe ser ascética. Y el verdadero amor filosófico se cumple en una abnegación, en la cual la individualidad se acentúa y fortalece en la medida misma en que se concentra y se abstrae. Pero esta especie de muerte que implica la renuncia, no es sino una forma de vida. La muerte del cuerpo, la vida del alma. Ella es el anticipo en vida de la inmortalidad, cumplimiento supremo del afán metafísico de trascendencia que hay en el fondo de la condición humana. El precio que paga la filosofía por justificar teóricamente la inmortalidad, es muy alto, sin embargo: es la escisión de la unidad vital del hombre en dos componentes, que, al distinguirse el uno del otro, se contraponen como representantes de dos valores incompatibles. La concentración de la individualidad en el alma trae consigo la degradación del cuerpo.

Estamos en la celda de Sócrates. El tono del diálogo es de una austera serenidad. Su efecto dramático se consigue precisamente por la omisión de

todo dramatismo externo, por el contraste entre la inminencia de la muerte y la noble placidez del ánimo con que Sócrates se dispone a recibirla. De hecho, esta misma placidez es un problema, y como tal constituye el tema primero del diálogo. Los presentes están en una actitud comedida y reservada; pero el tema de la muerte no puede ser eludido. Sócrates mismo lo sugiere: el filósofo acepta la muerte con serenidad. Sus amigos íntimos tienen tal vez el ánimo demasiado perturbado para que esta actitud no aumente, a la vez, su admiración y su pesar. Pero dos extranjeros, Cebes y Simmias, discípulos de la escuela pitagórica de Filolao en Tebas, se atreven a pedirle a Sócrates que la justifique. Sócrates accede a darles sus razones, y entonces se inicia, en una progresión ascendente, la sucesión de doctrinas, todas ellas motivadas por el problema de la muerte, que empieza con una idea de la filosofía como forma de vida y culmina con una concepción metafísica del universo.

He aquí las primeras razones. La gente dice que los filósofos son hombres a quienes aqueja el mal de muerte [68] y que en verdad la merecen. En cierto sentido llevan la razón al decirlo, aunque no saben en qué sentido este mal los aqueja, en qué sentido merecen la muerte, ni qué clase de muerte sea ésta. "Los otros hombres no se dan cuenta de que todo el que se dedica a la filosofía en el sentido propio de este término, tiene como única ocupación el morir y el estar muerto". [69] ¿Qué es, en efecto, la muerte? No otra cosa sino esto: "Aparte del alma y separado de ella, el cuerpo se ha aislado en sí mismo; y además el alma, aparte del cuerpo y separada de él, se ha aislado en sí misma". [70] La muerte es, pues, una separación y un aislamiento de los componentes de la vida humana. Pero, ¿cómo vive su vida el filósofo? Este es un hombre singular que se ocupa del alma y prescinde de las cosas que se refieren al cuerpo, entendiéndolas como placeres; de hecho, su vida se aproxima a la muerte. Esta forma peculiar de vivir acercándose al estado de la muerte tiene su sentido y no deriva de una fantasía extravagante: es una condición para captar la verdad. El cuerpo es un estorbo para el conocimiento. Los sentidos no pueden conducirnos a verdad alguna. Cuando el alma se propone investigar alguna cosa por medio del cuerpo, sufre un engaño decisivo; "la realidad de la cosa" [71] se le escapa. Esta realidad sólo puede revelársele en un acto de la razón (*ἐν τῷ λογίζεσθαι*). El alma razona me-

[68] Cf. ARISTÓFANES, *Nubes*, 103,504 y final.

[69] *Fedón*, 64a.

[70] *idem*, 64c. Formulación decisiva del dualismo como condición de la vida filosófica, y a la vez, como se verá, de la inmortalidad del alma.

[71] *τι τῶν ὄντων*: 64c.

jor cuando no la perturba nada que provenga de los sentidos, ni una pena ni un placer; cuando, "aislada lo más posible en sí misma, y *mandando el cuerpo a paseo*,[72] rompe con él toda relación y contacto, y pugna por alcanzar el ser".

Estas ideas se reiteran y reafirman en la célebre alocución socrática,[73] que es como un manifiesto elocuente, fervoroso, de la filosofía platónica. Mientras poseamos —dice— nuestro cuerpo, mientras nuestra alma sea perturbada por "esta cosa mala" (*τοῦ τοιούτου κακοῦ*), no nos es posible lograr el objeto que anhelamos, o sea la verdad. Amores, deseos, temores, imaginaciones, y tonterías de toda suerte que provienen del cuerpo, nos alejan de ella, provocan las guerras, causan las necesidades de nuestra vida y la esclavizan; cuando vencemos la pereza que por culpa de él sentimos, y nos dedicamos a filosofar, la paz que hemos logrado la perturba nuevamente "este intruso" que nos ensordece, nos conmueve y desarzona, y nos vuelve incapaces de distinguir lo verdadero. Las cosas en sí mismas, en toda su pureza, sólo podemos descubrirlas con el alma en sí misma, y también pura de todo contagio con el cuerpo. Cuando hayamos muerto, podremos alcanzar este saber, puro y sin mezcla, de las cosas en sí mismas, puras y sin mezcla. Pero en el tiempo que dure nuestra vida, es evidente que estaremos más cerca del saber, cuanto más nos acerquemos a ese estado de desconexión del alma con el cuerpo; cuanto más nos separemos de "la demencia del cuerpo" y de su impuro contacto. Lo cual es lo mismo que morir en vida; y en esto consiste la filosofía: con el alma pura, conocer lo que es puro.

La filosofía es la muerte. Consiste en provocar en nosotros mismos, por nuestra libre decisión y propio esfuerzo, o sea por obra del carácter, esa situación de aislamiento puro del alma y del conocimiento que es contraria a la naturaleza, o sea al destino. De donde la paradoja trágica de vivir la muerte, y la imposibilidad final de conseguir en vida la pureza absoluta del ser y la verdad. La filosofía es un menester desesperado, consciente de su desesperación. Pero éste es el camino del deber y la forma de ennoblecimiento de la vida. La tragedia inherente a esta forma de vida consiste en que el hombre, para elevarse y purificarse, para realizar la plenitud posible de su humanidad, debe aspirar a deshumanizarse. Pues lo humano y la vida son precisamente esa convivencia impura del alma con el cuerpo. Para ser lo que es, en grado máximo, el hombre tiene que esforzarse por deshacer su ser; tiene que anhelar ser otra cosa: alma pura, que no es lo mismo que hombre. Y en el fondo del anhelo —y hasta inspirándolo desde ahí— está

---

72 Literalmente: *ἐῶσα χαίρειν τὸ σῶμα*: 65c.
73 *Fedón*, 66b-67b.

firme la convicción de que el anhelo mismo es imposible, irracional y desesperado. No sólo el cuerpo perturba la paz filosófica del ánimo con su influencia directa y continua; sino que el alma misma se perturba en la paz relativa de la reflexión, cuando constata que en vida esta reflexión no puede hacerse pura nunca, y que hay entonces que anhelar la muerte para purificar la vida.

El ascetismo platónico del *Fedón* es radical, pues no sólo proscribe lo que en la vida pueda cosecharse de placeres, sino la vida misma, y este principio suyo que es el amor. [74] Y sin embargo, el fervor elocuente y apasionado con que Platón formula este ascetismo, contradice lo que expresan las palabras mismas, y es como un desbordamiento de su fuerza vital, tan malamente comprimida por los principios, que hasta los impregna y los submerge con la fluencia de ese mismo amor que ellos proscriben como pernicioso. Así, el amor idealizado, y en apariencia deshumanizado, del ser, de la cosa en sí, de la verdad pura, mantiene la humanidad de su sentido por esta pasión con que se expresa, por esta singular exasperación del lenguage que, para rechazar el cuerpo, tiene que denigrarlo e insultarlo, con una violencia que sólo denota que este cuerpo mantiene su presencia continua, inquietante e irrepresible.

De otra forma más sutil se afirma la vida en este ascetismo que la niega. Y es más sutil, porque llega a la entraña misma de la doctrina platónica, tal como aparece en el *Fedón*. En efecto: este ascetismo de la vida es una forma de vivirla. Filosofar es, literalmente, vivir amando el saber. El sentido socrático de la filosofía persiste todavía aquí, a pesar de complejidad doctrinal de las ideas. Pues esta pureza del ser, del alma y del saber, de que habla Platón, no son purezas de índole trascendental, sino real; son objetivos de un amor en la plenitud de su autenticidad vital. El amor no puede ser nunca trascendental, ni en sus formas más depuradas e idealizadas. Es siempre concreto, vital, y se proyecta siempre a lo real. La cosa pura y sin mezcla es, a su vez, la cosa en sí; es la realidad que se llama precisamente pura porque no incluye mezcla alguna de irrealidad. De esta pureza deriva la verdad la suya, pues sólo es verdad pura el conocimiento del ser puro. En cuanto al conocimiento puro, no es puro en un sentido trascendental, sino en sentido ético, vital y metafísico. El griego no pensó jamás la idea de lo trascendental. La razón pura de Platón sigue siendo razón práctica: el uso puro de la razón (διανοεῖν) es la forma pura de la vida. Y esta pureza de la vida tiene un sentido esencialmente práctico, un sentido ético y místico-religioso, que se traduce en unas experiencias psicológicas concretas y bien

[74] Cf. *Fedón*, 64d, 66c.

determinadas. Verdad y virtud, como en Sócrates, siguen aliadas una a otra. Virtud es aspiración a la verdad. Aspiración permanente —norma y forma permanente de vida—, pues la verdad pura y "suficiente" [57] sólo la alcanzamos en "el más allá", o como dicen los griegos: "allá abajo". Pero esta aspiración ha sido, por parte del filósofo, "el objeto de un esfuerzo inmenso durante toda la vida", y en la hora de su muerte, esta vida esforzada se concluye con "una esperanza venturosa": [76] la esperanza trascendente. Y tan claramente religioso es el sentido de esta purificación de la vida, que el propio Platón lo indica sin lugar a dudas: "Pero, una purificación, ¿no es de hecho lo que dice justamente la tradición antigua?" [77] Esta antigua tradición es el orfismo, cuya resonancia en Platón aparece aquí por vez primera. Interpretada por Platón, la fórmula purificadora del orfismo requiere "la mayor separación posible del alma respecto del cuerpo; habituarla a concentrarse en sí misma, a vivir, tanto como pueda, aislada y por sí misma y desvinculada del cuerpo". [78]

No se trata pues de la pureza trascendental de la razón, sino de la pureza del alma, de una pureza ética de la vida que se consigue aislando al alma respecto del cuerpo. Lo que preconiza la "pureza" platónica es lo que nosotros llamaríamos una forma de vida espiritual. La particularidad que presenta en Platón esta forma de vida es que, para él, espiritual quiere decir filosófico. Pero si esto puede parecer a los modernos un exclusivismo absorbente de la filosofía, es porque su visión está deformada por la idea de la ciencia, y no conciben la sofía como una función vital que se integra esencialmente con el amor: esa fuerza fecunda del espíritu de que se habló en el *Banquete* y de la cual, para Platón y para todos los griegos de su tiempo, hay un eco en la palabra misma filosofía —amor del saber— que a los oídos modernos ya no produce resonancia alguna, después de tantos signos de emplearla para designar una cosa distinta: una ciencia sin amor, en sentido aristotélico, a la que resulta contradictorio llamar filo-sofía.

El amor, que parecía proscrito, en realidad no ha desaparecido; sólo se ha espiritualizado o "purificado": sigue siendo, como en el *Banquete*, una potencia del alma conexa con el saber. Estando el alma aislada, ensimismada, o concentrada en sí misma, en una situación vital que es un antecedente de la mística, el hombre encuentra en su intimidad un amor, un saber y una esperanza: un amor de la verdad, un saber puro de las cosas en sí mismas,

[75] *idem*, 66b.
[76] *idem*, 67c.
[77] *idem*, 67c. Cf. 63c, 69c, 70c.
[78] *idem*, 67c-d.

y una esperanza trascendente. Platón llama διάνοια a esta situación vital en la que lo racional es lo predominante. *Diánoia* es, en efecto el pensamiento reflexivo. Pero Platón muestra bien qué otros elementos "anímicos" o espirituales componen esa situación peculiar de la vida virtuosa y pura. Con lo cual se confirma que la pureza del pensar no es tanto su desprendimiento de la vida y de las otras potencias del alma, cuanto su integración con ellas en un desprendimiento del alma entera respecto de su vasallaje del cuerpo. Esta pureza es libertad o liberación espiritual.

Pero la libertad nunca es total y perfecta. Si lo fuera no habría la esperanza junto al pensamiento. A éste, precisamente, lo activa e inspira un anhelo de amor y esperanza porque conoce su misma relatividad, su cortedad de alcance, su dependencia del cuerpo. Por esto la esperanza es trascendente; es una esperanza en la liberación final de la muerte. La esperanza vital es la esperanza de la muerte. Y esta paradoja trágica de la filosofía, que aparece en Platón por vez primera, reaparece después de él en Epicuro, y en Cicerón y en Séneca, [79] y en cuantas filosofías se apoyen en un principio ascético. Pues en el ascetismo se forma una idea de la vida como contracción y renuncia, en la cual palpita el imposible afán del hombre por reducir su ser a la pureza esencial, por lograr que se libere en vida de la materia y del tiempo. Si el hombre siente ese afán oscuramente, y si el filósofo lo expresa y lo traduce en ideas, es porque la materia, que es espacio, y el tiempo, son los que nos abocan a la muerte irremisiblemente. Son el destino. Y es, en verdad, por luchar contra el destino, y por superar a la muerte, que surge en un hombre anheloso de vida como Platón esa paradójica esperanza de la muerte. Pues ella es, radicalmente, una esperanza de vida: esperanza de una vida eterna que Platón intenta articular y fundar en pensamientos en este *Fedón*.

9

La justificación intelectual del anhelo de inmortalidad es la teoría de las Ideas. Este es el entronque en el cual quedan reunidas las grandes directrices del pensamiento presocrático y las motivaciones del filosofar en sentido socrático. Tal como aparece en el *Fedón*, la teoría de las Ideas no sólo aspira a resolver el problema capital de la existencia humana, sino que encuadra la idea del hombre en una concepción general del mundo, del ser en cuanto tal, y del conocimiento. Y así, también por vez primera, nos encontramos en el *Fedón* con un intento perfectamente consciente de elaborar una teoría antropológica sobre base metafísica.

---

[79] Cicerón, *Tusc.*, I; Séneca, *Ep.*, 26. Sobre Epicuro, véase el cap. X.

Es común que se diga que la teoría platónica de las Ideas constituye un cuerpo de doctrina independiente, y que, a pesar de los cambios que sufre en su desarrollo, es algo cerrado y completo, suficiente en sí mismo. Si así fuera, el problema antropológico a que se halla vinculada esta teoría en el *Fedón*, sería únicamente el accesorio incidental o el pretexto de que se hubiera servido Platón para exponerla. Pero, aun sin examinar más de cerca este diálogo, suscitaría una cierta desconfianza sobre la validez de esa interpretación el análisis de un diálogo anterior en que dicha teoría de las Ideas aparece por primera vez: el *Menón*. No es una casualidad el hecho de que, también en este diálogo, la teoría de las Ideas aparezca vinculada a una cuestión antropológica: el problema de la virtud. La Idea, en efecto —εἶδος o Forma—, es la respuesta al problema de la unidad de las múltiples virtudes. Lo que todas ellas son en el fondo, la esencia (οὐσία) común a todas ellas, es en definitiva conocimiento, como había dicho Sócrates. Pero Platón encuentra en esta capital afirmación socrática la posibilidad de un gran desenvolvimiento. Después de preguntarnos ¿qué es la virtud?, podemos preguntarnos igualmente por la esencia de lo bello, de lo grande y lo pequeño, de lo blanco y lo negro, del caballo, del árbol y de toda cosa que se ofrece a la experiencia en ejemplares múltiples. Si para todas estas cosas encontramos también una esencia común, un principio de unidad, estaremos en camino de resolver el tradicional problema de lo Uno y lo Múltiple, que ha constituído uno de los ejes de toda la filosofía presocrática. Así, al dar en el *Menón* su primer esbozo de la teoría de las Ideas, Platón reanuda efectivamente aquella gran tradición. Pero lo hace movido por motivaciones socráticas, por la necesidad de resolver el fundamental problema del hombre, y como un desenvolvimiento de las enseñanzas que recibiera de su maestro. El tema del hombre en el *Menón* y en el *Fedón* no es, pues, ni un accesorio, ni un recurso incidental y dramático en el planteamiento de una cuestión más importante, sino la verdadera cuestión importante, la que fundamenta todas las que de ella derivan. [80] Esta capitalidad que, *para Platón*, tiene el problema antropológico, ha podido ser ignorada, desde que Aristóteles mismo la pasó por alto hasta nuestros días, debido a una preponderancia que ha tenido en el pensamiento de quienes comentaban su filosofía, el problema del ser o el problema del conocimiento. Pero, por grande que sea la originalidad de Platón en su enfoque de estos problemas, sus mismas relaciones no pueden resultar fecundas ni ser cabalmente comprendidas si se prescinde del orden que ellas mantuvieron en el pensamiento platónico. Y no podremos ver con claridad qué es el conocimiento para Platón, si olvidamos que su teoría del conoci-

[80] Sobre esta cuestión, véase el estudio del *Menón*, en JAEGER, *Paideia*, II, cap. 7.

miento se inicia como una teoría del conocimiento moral, y parte de la idea socrática de que la virtud misma es conocimiento. De modo parecido, la Idea platónica —que es el ser "en sí y por sí", indivisible e idéntico— se nos aparecerá confusamente si olvidamos que, para Platón, la primera Idea es la del Bien; y primera en dos sentidos: porque es la primera que él encuentra, y porque es la más alta en jerarquía. En suma, lo mismo la teoría del ser que la del conocimiento, implicadas en la doctrina de las Ideas, se fundan en el mito o teoría de la reminiscencia que, en el *Menón* y después en el *Fedón*, es el paso preliminar para la demostración de la inmortalidad del alma.

El saber es un medio de purificación; [81] las almas de los muertos existen, y el destino de las almas buenas es mejor, y peor el de las malas. [82] Pero, con el fin de probar su pervivencia, se empieza afirmando su preexistencia. Ese saber, que tiene una virtud purificadora, en realidad es un recuerdo. Nos purifica en la medida en que, al quedar descubierto en el fondo de nuestra alma, se purifica él mismo y se limpia de todo lo que lo encubría. Antes de tomar su forma humana, el alma ha sido instruída en todos aquellos conocimientos que, cuando vivimos, vamos extrayendo del recuerdo de ese tiempo anterior. El conocimiento es, pues, un recuerdo o una reminiscencia, y sólo se alcanza buscándolo en el fondo del alma. [83]

Sin embargo, no procedemos desde luego a esta búsqueda en el interior del alma, sino que a ella procedemos incitados precisamente por el conocimiento de las cosas externas. Las cosas sensibles, al ser percibidas, suscitan en nosotros el recuerdo de aquel conocimiento que el alma poseyó antes de unirse al cuerpo. Nuestra percepción no se limita, pues, a darnos un cierto conocimiento de la cosa, sino que además nos remite a algo distinto de ella misma. Podemos percibir dos cosas iguales, dos piedras, por ejemplo. Pero nuestro conocimiento de estas dos piedras iguales sugiere el conocimiento de lo Igual en sí. Lo Igual no es lo mismo que las dos piedras iguales, ni nuestra percepción de las piedras y de su igualdad es lo mismo que el conocimiento de lo Igual en sí. Hay, pues, dos tipos de realidad, y dos correspondientes tipos de conocimiento. Las cosas percibidas evocan otra realidad (ἄλλο τι τῶν ὄντων) y la realidad que tienen estas cosas es inferior (φαυλότερον) a la que poseen las que no percibimos con los sentidos. [84]

Lo que no conocemos mediante los sentidos, no es solamente lo Igual en

---

81 *Fedón*, 69c.

82 *idem*, 72d-e.

83 Véase en ARISTÓTELES, *de memoria*, II, 451b 16 y sigs., la influencia del análisis del recuerdo que aparece aquí, en *Fedón*, 73b-74a.

84 *Fedón*, 74a y sigs.

sí; es también lo Bello en sí, lo Bueno en sí, lo Justo, lo Sagrado, y en general todo aquello que, "según mi expresión" —dice Platón—, designamos con el nombre de "Ser en sí" (αὐτὸ ὃ ἔστι).[85] Estas realidades en sí, Platón las ha llamado Formas o Ideas ya en el *Menón*.[86] La reflexión intelectual ilumina estas formas en el fondo de nuestra alma cuando el conocimiento de las cosas, menos reales que ellas, imperfectas pero parecidas, evoca el recuerdo de aquel conocimiento anterior. Aprender es acordarse.[87] Por consiguiente, podemos afirmar que las almas existían anteriormente a su unión con el cuerpo, que es su forma de existencia en este mundo; entonces estaban separadas del cuerpo y poseían el pensamiento.[88] La misma necesidad que asegura la existencia de las Ideas, asegura la existencia del alma anterior a su unión con el cuerpo.[89] La teoría de la inmortalidad del alma —cuya primera etapa es esta afirmación de su preexistencia—, está pues vinculada solidariamente a la teoría de las Ideas.

El paso siguiente en la organización de la teoría consiste en mostrar que las Ideas poseen el carácter de la identidad. Las Ideas son idénticas porque son simples. Sólo lo compuesto puede descomponerse; lo simple es precisamente lo que es en sí mismo y permanece idéntico.[90] Esta esencia o realidad en sí misma, por la cual nos preguntamos —es decir: lo Igual en sí, lo Bello en sí, el ser en sí de cada cosa— no es susceptible de cambio ni alteración alguna. Por el contrario, los múltiples ejemplares de igualdad o de belleza que encontramos en la vida, nunca permanecen en sí mismos, siempre cambian, no son nunca idénticos. A estos ejemplares, los conocemos por los sentidos; al ser idéntico lo conocemos por el pensamiento reflexivo (διάνοια).

---

[85] *idem*, 75c-d. El sentido ontológico de la doctrina no puede ser más patente en la literalidad de los términos de este pasaje. Cualquier intento por convertir las Ideas platónicas en algo distinto de unos *entes* que *existen* con una *realidad superior* a la de las cosas sensibles, tiene que estrellarse ante la contundencia de las afirmaciones del *Fedón*. De hecho, todos los arabescos interpretativos de la escuela neo-kantiana de Marburgo (P. NATORP, *La teoría de las Ideas de Platón*, 1910, etc.), no bastan a desvanecer el sentido ontológico del ἔ̂ιναι, empleado aquí sustantivamente por PLATÓN (según creo, por primera vez en la historia de la literatura griega). Las Ideas Platónicas ni son "cosas", ni son conceptos generales, sino que son "lo que es en sí"; es decir, entes de la mayor realidad y existencia, inmutables, idénticos y simples. La relación peculiar de "lo que es en sí" con la cosa y con el concepto, es un problema distinto. Pero el mismo PLATÓN distingue claramente entre Idea (εἶδος) y concepto (λόγος).

[86] *Menón*, 72c y d.

[87] *Fedón*, 75e.

[88] *idem*, 76c.

[89] *idem*, 76e.

[90] κατὰ ταὐτὰ καὶ ὡσαύτος : *Fedón*, 78c.

Las cosas son visibles; las esencias son invisibles: La realidad visible es la de la multiplicidad y el cambio; la realidad invisible es la de la unidad idéntica. [91]

A este orden o disposición de las realidades en el mundo, corresponde un orden parecido en el hombre. También en el hombre hay dos realidades diferentes: el cuerpo y el alma. El cuerpo es visible, el alma no lo es. [92] Con los sentidos del cuerpo percibimos lo sensible, o sea las cosas; con el alma invisible conocemos lo invisible, o sea las Ideas. El dualismo de la realidad objetiva armoniza con el dualismo de la naturaleza humana. Pero este orden y esta armonía de correspondencia pueden alterarse en la vida de los hombres. El hombre no es un orden rígido, estable y necesario, sino un orden de tensión, fundado en la naturaleza misma de las cosas, pero en una naturaleza que por ser ideal y normativa puede ser infringida o ignorada; pues la "naturaleza" en el hombre no es puramente destino, sino posibilidad, y los mortales pueden desfallecer en el intento de realizar la plenitud de su misma naturaleza, que no es dada en ellos, sino propuesta como misión o tarea que hay que cumplir. Y así, cuando el alma se deja llevar por el cuerpo hacia lo que nunca permanece idéntico, "está errante, perturbada y gira en torno suyo como si estuviese embriagada". [93] En cambio, cuando está ensimismada en el examen reflexivo de que antes se habló, se endereza hacia lo puro, hacia lo que siempre es y nunca muere, y permanece idéntico. Entonces deja de errar; también ella es entonces "en sí misma" y se comporta de un modo igual (ὡσαύτος ἔχει: es idéntica). Lo cual garantiza que hay un cierto parentesco entre ella y "lo que es en sí": entre el alma y el ser idéntico, inmutable, puro e inmortal. [94]

Con la muerte, el cuerpo se disuelve, mientras que el alma permanece absolutamente indisoluble, o por lo menos en un estado parecido. En efecto, no se puede garantizar la incorruptibilidad perfecta del alma, porque no se ha asegurado su absoluta simplicidad. Si el alma fuera simple no tendría vida; no podría remontarse y desfallecer en esta vida, no podría proponerse un ideal contemplativo ni tener aspiraciones, que le vienen justamente de su vinculación y sumisión al cuerpo. Pues la simplicidad es un carácter de lo idéntico,

[91] *idem*, 78d-79a.

[92] *idem*, 79b.

[93] *idem*, 79c. Sobre esta idea del alma errante, véase el *Timeo*, 48a, donde se llama causalidad errante a la que domina la necesidad material, por oposición a la causalidad del bien de que se habla aquí, en el *Fedón*, más adelante. Sobre el orden eterno de lo que es en sí, y que la vida teorética reproduce en el interior del alma, véase *República*, VI, 485, y 500b-c; y también *Teeteto*, 174a-176a.

[94] *Fedón*, 77a.

de lo perfectamente estacionario e inmutable. El alma no es idéntica, sino "emparentada" a lo idéntico, en los términos mismos de Platón. *Aspira* a la identidad, lo cual quiere decir —según un giro de pensamiento muy platónico— que no es idéntica, pero también que hay algo en ella de esa identidad a la que aspira, y sin la cual no podría suscitarse siquiera la aspiración.

Podría tal vez decirse que no resulta enteramente clara la idea de esa identidad imperfecta, inestable, y en cierto modo cualitativa y dinámica, que Platón le asigna al alma. Por lo mismo, tampoco es clara la idea de una simplicidad "relativa", pues lo simple es precisamente lo absoluto: lo que es en sí y por sí. Pero la idea más confusa y mal determinada es la ese "parentesco" que el alma posee con la Idea. El ser del alma y el ser en sí están emparentados, lo cual permite el conocimiento del ser por el alma, y al mismo tiempo implica que el alma no es la Idea. Ahora bien: la relación de conocimiento que se establece entre el alma purificada que aspira a lo real, y lo real en sí, es una relación funcional; mientras que ese parentesco de que habla Platón debe ser una relación de analogía substancial y metafísica. Las dificultades que se ofrecen para determinar con rigor la índole de esa relación de analogía óntica son el precio que tiene que pagar todo dualismo metafísico —y Platón no se libró de la dificultad en toda su vida, desde que la percibió, ya en el propio *Fedón*. Pues este problema es el mismo que suscita la relación de las cosas con sus Ideas correspondientes. La realidad de estas últimas es, para Platón, la mayor de las evidencias.[95] Al afirmarlo así, adopta frente al problema planteado por Parménides una solución, en el plano ontológico, análoga a la que el atomismo había adoptado en el plano cosmológico. Es decir, acepta todos los atributos que Parménides adscribía a "lo que es", pero multiplica y diversifica el número de los sujetos de los cuales esos atributos pueden predicarse. Las Ideas son como las "simientes" u "homeomerías" de Anaxágoras, como los átomos de Leucipo: resuelven la antinomía Unidad-Pluralidad. Pero, además, las ideas consiguen "salvar las apariencias". En el inflexible rigorismo de los eléatas, las apariencias quedaban excluídas: no había más realidad que la del ser, y éste es inmutable. El Ser se oponía al Devenir. En Platón, el Ser explica el Devenir. La realidad, deficiente e inferior, que tienen las cosas que cambian, se explica por su participación en las que no cambian. Antes, a la Unidad se contraponía la Pluralidad, pero el mundo de lo plural y diverso era el mundo del cambio. Mientras, que, ahora, se destruye esa tradicional contraposición de los conceptos cardinales: la pluralidad del devenir se relaciona con la pluralidad del ser. Lo que no se explica es la naturaleza de esta relación entre lo idéntico y lo cambiante,

[95] *idem*, 77a.

la cual se propone, justamente, como una explicación metafísica salvadora de lo cambiante. La solución es total por sus dos lados: de un lado, el pluralismo resuelve la antinomia de la Uno y lo Múltiple; del otro, el dualismo resuelve la consiguiente antinomia del Ser y el Devenir. Pero entonces se plantea un nuevo problema —que corresponde a Aristóteles resolver: el eterno problema de todo dualismo, o sea el de la relación entre los términos duales.

No es necesario que se insista en debatir este problema. Por su misma prominencia, casi no hay comentarista de Platón, desde el propio Aristóteles —en verdad, desde el propio Platón— que no le haya prestado una atención más o menos detenida. En cambio, no es nada frecuente que los historiadores se ocupen de un aspecto del problema que no es el de la relación entre las Ideas y las cosas, y que, sin embargo, debe considerarse decisivo. No debe olvidarse que, en Platón, ese dualismo ontológico se monta sobre un previo dualismo antropológico. En otros términos: es la dualidad metafísica que ofrece el hombre para Platón, la que le sugiere una correspondiente dualidad metafísica del universo. Por consiguiente, ese celebrado problema de la participación es una consecuencia y una fase ulterior del problema de la relación del alma con el cuerpo, y de la realción del alma con la Idea. En su aspecto psicológico, la índole de esta relación se explica y describe abundantemente en los Diálogos. En definitiva, del alma se dice ahora lo que se dijo del hombre entero en el *Banquete*: el alma es un ser medianero entre el Ser y el Devenir: entre la Idea, que es el ser en sí, idéntico y simple, y el cuerpo, que es cosa, y por tanto compuesto y cambiante. Entre el absoluto del cambio (Heráclito) y el absoluto del ser (Parménides), el alma es algo así como el ente relativo por excelencia. Cuál sea la función vital que le corresponde por ese modo de ser suyo, el cual determina y explica la acción humana, la insuficiencia, el ensimismamiento de la *diánoia*, el amor y el afán de trascendencia y de absoluto, la aspiración al Bien, la regulación ética de la conducta, la vinculación política del individuo, todo esto —que es, en suma, la idea platónica del hombre, armoniosa y llena de sentido— se ve con claridad. Pero el fundamento metafísico de esta idea —la naturaleza de la relación—, en el cual reside la gran originalidad antropológica de Platón, permanece en una vaguedad indecisa.

En todo caso, el sentido humano de esta compleja doctrina metafísica lo acentúa Platón, por si cupiera todavía alguna duda después del modo como nos introduce en ella al comienzo del *Fedón*, con el largo pasaje que la concluye, escrito en un estilo de exhortación moral. [90] Pero este es el estilo que también adopta a veces la filosofía, y esta exhortación es una de sus funciones propias. Si la filosofía cumple una misión salvadora, pues libera al alma de las diva-

[90] De 80a hasta 84b.

gaciones, insensateces, temores y amores salvajes que aquejan a la condición humana, quien se encuentra por la vía de la purificación siente el anhelo de invitar a otras almas y adiestrarlas para "el ejercicio de la muerte",[97] en que consiste la filosofía. No todas están dispuestas, y por ello no es la misma la suerte que les corresponde. El alma es individual por su disposición y por la suerte consiguiente a su acción en la vida. El principio de individualidad es un principio espiritual: es la posibilidad y la libertad; y lo que jerarquiza las individualidades es la acción, la forma de vida, que se mide por la virtud. A la dualidad de la naturaleza humana corresponde también una dualidad de formas de vida. De una parte se encuentran quienes aman el dinero, el poder y los honores; son los amigos del cuerpo. De otra parte están los amigos del saber, cuya virtud filosófica les permite arrostrar sin temores la pérdida de su patrimonio, la pobreza, o una existencia sin gloria y sin honores.[98] El destino más alto de las almas corresponde a las que han filosofado: éstas pertenecen a un "género divino".[99] Por debajo de ellas, está el grupo de las que, sin filosofar, se han dedicado a esa virtud social y política que llamamos con los nombres de templanza y justicia.[100] Después de las otras, éstas son las mejores.

Como se verá en seguida, al llegar a este punto la inmortalidad del alma no ha sido probada todavía. Pero ha sido ya afirmada, y en torno a ella se organizan los demás rasgos y caracteres de la idea platónica del hombre: el hombre es una naturaleza dual, y por tanto jerárquica; su vida puede inclinarse de uno o de otro de los componentes de la dualidad; el camino de la salvación es la vida espiritual, y ésta consiste esencialmente en una reflexión racional, inspirada por el anhelo de absoluto y de trascendencia, por la aspiración al Ser y al Bien; la razón es el ápice de la individualidad; ponerla en función implica adoptar una forma de vida y realizar la suprema virtud; pero este camino no es fácil: la dualidad misma de la condición humana

[97] μελέτη θανάτου: 80e.

[98] Este repertorio de formas de vida, que a la vez es una caracterología, se encuentra en 68c, y se reitera y amplía en 82c. Platón dedica a ampliarla todavía el libro IV de la *República*.

[99] Cf. *Timeo*, 39e y sigs., sobre el θεῶν γένος de algunas almas humanas.

[100] El ascetismo radical del *Fedón* mantiene al filósofo alejado totalmente de los negocios públicos. La templanza y la justicia quedan subordinadas a la *philomathia* o amor del saber, que es la virtud del filósofo. En el libro IV de la *República*, en cambio, al filósofo le incumbe, por esta misma virtud suya, la función directriz del Estado. Allí, la justicia y la templanza se presentan como virtudes necesarias a todos, y no específicamente propias de un carácter, oficio o forma de vida. La tensión entre el aislamiento y la intervención directriz en el Estado es permanente en PLATÓN hasta su muerte, y es uno de los rasgos que dan a su vida y a su filosofía mayor fuerza dramática.

provoca una tensión interna; el aislamiento implica la renuncia, y la tensión interna entre la exigencia del cuerpo y la del alma se reproduce en el plano social entre quienes viven amando al cuerpo y quienes aman al alma; la renuncia, finalmente, convierte a la filosofía en el ejercicio o ascetismo de la muerte. Los retoques que añade Platón en el futuro a este perfil del hombre, no desfiguran sus rasgos esenciales.

10

El alma humana ni es Dios ni es Idea; pero tiene algo de divino y es distinta de las cosas. En la tercera parte del diálogo, Platón trata de explicar esta peculiaridad esencial poniendo en relación al alma con la Idea del alma en cuanto tal. La empresa resulta aún más complicada que las dos anteriores, en las que sucesivamente presentó motivos para creer en la inmortalidad, y razones para afirmarla. Ahora tiene que dar una demostración. En el curso de la misma, se completa la exposición de la teoría de las Ideas.

Cebes y Símmias aprueban cuanto acaba de decirles Sócrates. Pero, cumpliendo la misión crítica, y a la vez estimulante, que Platón les ha confiado como personajes del diálogo, se muestran todavía insatisfechos y proponen, a su vez, sendas hipótesis que Sócrates habrá de refutar. La de Símmias contiene elementos pitagóricos y médicos: comparemos al hombre con la lira y el acorde que resulta de sus cuerdas afinadas. El acorde *(armonía* en griego) es algo invisible, incorpóreo, absolutamente bello, en fin, algo divino. La lira en cambio, sus cuerdas y todo lo que la compone, son cuerpos y cosas materiales, compuestas y de naturaleza mortal. Si la lira se destruye, se acaba el acorde o armonía. Y sin embargo, lo uno era corpóreo y lo otro incorpóreo, lo uno mortal y lo otro divino. Algo semejante pudiera acontecer con el hombre. Lo que llamamos su alma tendría todos los caracteres excelsos que le atribuímos, pero éstos no serían sino el acorde o armonía resultante de sus componentes: de la tensión y cohesión adecuadas del calor y el frío, de la humedad y la sequedad; en suma, de sus elementos materiales. Consiguientemente, la muerte del cuerpo sería la muerte del alma.[101]

La hipótesis de Cebes es más innovadora. Comienza observando que las razones expuestas anteriormente permiten afirmar la preexistencia del alma, pero no su inmortalidad. Y bien pudiera suceder que esta inmortalidad no fuese cierta, pero que tampoco lo fuese la tesis de su compañero Símmias, según la cual la muerte destruye el alma precisamente porque destruye el cuerpo.

[101] *Fedón*, 85e-86d: tesis de los pitagóricos del siglo V.

Esta tesis no permite creer en la preexistencia, así como la preexistencia no autoriza necesariamente a creer en la inmortalidad. Entre una idea y otra, Cebes sugiere la de la pervivencia limitada. Pues el alma tiene una naturaleza propia, distinta del cuerpo; si así no fuese, no podría pensarse en una vida suya anterior a la unión con el cuerpo en esta vida. Y en cuanto a la muerte, pongamos el ejemplo de un viejo tejedor, que muere y deja en buen estado el vestido que llevaba y que él mismo tejió. ¿Diremos por ello que el vestido tiene una naturaleza más sólida, más duradera y menos frágil que la del cuerpo que abrigó? Ese tejedor pudo haber usado varios vestidos sucesivamente, a lo largo de su vida; su cuerpo se iba avejentando mientras los usaba, pero duró más que cualquiera de ellos. Podemos creer que sucede algo igual con el alma y el cuerpo. El alma humana tiene una naturaleza más fuerte que la del cuerpo que habita; ha existido antes de unirse a este cuerpo, y vivido encerrada en otros cuerpos; y después de la muerte del que ahora la acompaña, vivirá tal vez en otros. Pero su fuerza se desgasta en las vidas sucesivas, aunque más lentamente que la de los cuerpos que usa uno tras otro, por así decirlo, como el tejedor usaba sus vestidos. Nada nos asegura, por tanto, que la existencia de nuestra alma no se desvanezca con la muerte de nuestro cuerpo, pues pudiera ocurrir que esta vida suya fuera la última, y que con ella hubiese desgastado finalmente su capacidad de existir y de vivir. [102]

La refutación de Símmias no es difícil. En primer lugar, su hipótesis es incompatible con la preexistencia del alma, admitida por él anteriormente como una consecuencia de la doctrina del saber como un recuerdo. La armonía de la lira, que resulta de una concordancia de los elementos de ésta, no puede ser anterior a estos elementos. En segundo lugar, a las almas que poseen la razón y la virtud, las llamamos buenas, y malas a las que viven en la sinrazón y la perversidad. Pero si el alma es armonía, ¿cómo podremos llamar armónicas a las almas malas? ¿De qué concordancia de elementos resultarán su sinrazón y su perversidad? [103] En resumen: el alma tiene su esencia propia y esta esencia no admite grados, sino cualificaciones que se refieren a la virtud y al modo de usar de la razón; es decir, a la acción. La forma de vida determina entre las almas una diferenciación cualitativa, funcional y ética, pero no altera su constitución esencial; pues la forma de vida no depende de la esencia del alma, sino de sus relaciones con el cuerpo y con lo que no es cuerpo.

---

[102] *idem*, 86c-88b: hipótesis que remite a la física del siglo V.

[103] *idem*, 92b; 93a y sigs.

El problema que plantea la hipótesis de Cebes es más grave. La inmortalidad del alma sólo estaría asegurada racionalmente si demostrásemos su incorruptibilidad. Para conseguirlo, Sócrates tiene que acometer a fondo, y de una manera general, el tema de la generación y la corrupción, es decir, el tema capital de la física, que fué a su vez el centro de la especulación filosófica durante el siglo V. Sigue entonces el famoso relato de la experiencia que le deparó a Sócrates el estudio de la física, y en particular el del libro de Anaxágoras.[104] Su afán de saber lo llevó a esos estudios, pero no sacó de ellos sino desilusión. La física, en efecto, no explicaba las causas de lo físico. Una gran esperanza nació en él, sin embargo, al conocer la obra de Anaxágoras, pues en ella se afirmaba que el *nous* era la causa ordenadora de todas las cosas.[105] Si el *nous*, el pensamiento, es el principio universal, tiene que ser también el principio de cada cosa en particular; tiene que haberlo dispuesto todo para el bien. Siendo un principio inteligible, hay que esperar que el *nous* pueda explicarnos qué es lo mejor para cada cosa, y por qué cada cosa es como es, nace, y desaparece después de sufrir ciertas vicisitudes. Pues estas generaciones y corrupciones, esta condición particular de cada cosa, resultarán de lo que es bueno para ella, y explicarán en qué sentido es ella misma buena, y en qué sentido es buena también la totalidad de las cosas.

Pero una nueva desilusión cayó sobre esa esperanza.[106] Anaxágoras no aplica su propia idea del *nous*, como principio causal y de orden, a las cosas particulares. El *nous* actúa solamente como principio originario, pero la producción y corrupción de las cosas, y su naturaleza particular, se explican por causas de otra índole, ajenas al *nous* o pensamiento; causas materiales (aire, tierra, agua, fuego) y mecánicas, entre las que no figura la idea del bien de cada cosa. En una palabra: el mecanismo y el naturalismo de la física son considerados aquí como menos racionales e inteligibles que la concepción teleológica en que consiste la teoría de la causalidad del Bien, o causalidad final. Y si Anaxágoras pudo despertar al principio una esperanza, fué precisamente porque en este principio se introduce una noción que no es del orden físico, y que aproxima su doctrina, aunque muy tímidamente, al

---

104 Desde 96a. Este pasaje se considera hoy generalmente que refiere con fidelidad histórica la experiencia intelectual del propio SÓCRATES, aunque la teoría que se funda en la crítica de ANAXÁGORAS (teoría de la causalidad del bien) sea ya propiamente platónica.

105 *Fedón*, 97c. Se alude aquí a lo que afirma ANAXÁGORAS en el frag. 12 (DIELS). Cf. *Cratilo*, 413c.

106 *Fedón*, 98b y sigs. Cf. *Leyes*, XII, 967b-d.

tipo de las grandes teorías metafísicas del mundo, que Platón inaugura en este punto.

Lo que los físicos tratan de averiguar es la realidad de las cosas. Pero es "extravagante" —dice Platón— pensar que esa realidad pueda desentrañarse y hacerse inteligible proponiendo como causas esas nociones del orden físico, derivadas del conocimiento sensible. A esos físicos no se les ocurre pensar en la potencia (δύναμις), "por cuya acción cada cosa realiza la mejor de las posibilidades que en ella se contienen".[107] Este problema debe ser planteado y resuelto con un método distinto: hay que recurrir a los conceptos (λόγοι), y buscar en ellos la verdad.[108] Con esta afirmación nos adentramos en el aspecto lógico del problema. En efecto: si decimos por ejemplo que la belleza existe en algo, además de existir en lo Bello en sí, es porque esta cosa participa (μετέχει) de lo Bello. Y lo mismo es cuando se trata de lo Bueno y de otras realidades en sí. La naturaleza de esta participación queda por el momento indefinida. Platón mismo confiesa que la cuestión no está madura todavía en su pensamiento.[109] A esa relación la llama "presencia de la Idea en la cosa", "comunicación", "correlación" y "participación" (el cual resultó, definitivamente, el término adoptado). Pero, si metafísicamente la relación de participación es todavía confusa e indeterminada, en cambio lógicamente aparece con toda claridad: lo que ontológicamente es participación, lógicamente es predicación. La cosa *es* bella cuando *participa* de lo Bello. Y correspondientemente, entonces se *predica* el concepto de Belleza del concepto de la cosa, empleada como sujeto de un juicio afirmativo. El método dialéctico, operando con conceptos, implica ya, en este punto, una distinción precisa entre el orden lógico y el orden ontológico.[110]

---

[107] *Fedón*, 99c. La doctrina aristotélica de la potencia y el acto se origina de lo que PLATÓN dice en este pasaje. En general, la concepción teleológica de ARISTÓTELES (conceptos de entelequia y de causa final), tiene su antecedente en esta parte del *Fedón*.

[108] *Fedón*, 99e.

[109] *idem*, 100d. Esta es la doctrina que SÓCRATES, representado como un joven, le expone al viejo PARMÉNIDES en el diálogo platónico *Parménides*, y el ilustre eléata se la rebate. Es decir, PLATÓN, cuando escribe el *Parménides*, está ya en situación de corregir y ampliar la primera formulación de su teoría de las Ideas. *Vide Parm.*, 130a-135c. Sobre la imprecisión de PLATÓN al determinar la naturaleza de la participación, véase el comentario de ARISTÓTELES en *Metaf.*, A 6, 987b.

[110] Este método consiste, en definitiva, en tomar por base la noción conceptual que se considera más sólida, y operar con ella como un principio hipotético (ὑπόθεσις). Luego se determina si, 1° las consecuencias de dicho principio convienen entre sí; 2° si convienen con el principio mismo, y 3° si convienen con los hechos conocidos. Para una

Ahora bien: una vez establecida dicha distinción y afirmado el principio *ontológico* de la causalidad por participación, es menester que se precise y *se afine* el principio lógico en que se funda la relación predicativa, es decir, el principio de no contradicción. La crisis de este principio ha sido revelada y promovida por la sofística, lo mismo en su dirección heracliteana que en su dirección eleática. Llevado a su extremo rigor y consecuencia, el principio no permite la formulación de otro juicio válido que el juicio de identidad, lo cual equivale a una autodestrucción del principio mismo, en tanto que regulador del pensamiento, pues pretende negar la validez de todo pensamiento discursivo. Y de otra parte, según la tradición heracliteana, es posible y válida la atribución de predicados contrarios a un mismo sujeto, justificada por la teoría del devenir cíclico y de la generación por los contrarios. Hallándose el problema en esta situación histórica, y dados los antecedentes del pensamiento de Platón, éste se encuentra en la necesidad, por una parte, de salvar el principio de no contradicción, y por la otra, de sostener la posible validez, en ciertos casos, de una atribución de predicados contrarios a un mismo sujeto. Y así como encontró una salida a ese callejón que parecía no tenerla, o sea a la aporía del Ser y el Devenir, también encuentra otra, concordante con la primera, para la aporía de la contradicción.

En efecto; la teoría de las Ideas ha permitido mantener la identidad del Ser, salvando al mismo tiempo la realidad de la apariencia y del Devenir. Consiguientemente, al quedar proyectada la identidad al plano de lo suprasensible, se hace posible un tipo de discurso lógico adecuado al mundo de la relación. En otros términos, la solución al problema debía consistir y consistió en superar esa etapa de la filosofía durante la cual no había sino una categoría ontológica —y lógica—: la categoría de ser, y en añadirle a ésta otras categorías que mostrasen las diversas formas del ser y autorizasen las diversas formas del pensar. Esta solución es la que se perfila en el *Fedón* y se completa más tarde en el *Sofista*.[111]

Platón afirma la validez universal del principio de no contradicción, lo mismo en el plano de las Ideas, que en el de las cosas que participan de ellas. La presencia de un contrario, o aniquila a su contrario, o lo rechaza: los contrarios son enemigos irreconciliables.[112] Sin embargo, es patente que podemos aplicar denominaciones contrarias con igual validez a un mismo

distinción rigurosa entre el concepto (λόγος) de la cosa, la esencia (οὐσία) que en él se piensa, y la palabra que lo expresa, cf. *Leyes*, X, 985d-986a.

111 Ni el Ser es Uno, ni el Uno es Todo: *Sofista*, 244b-245e. Para las categorías, véase el mismo diálogo, 254c y sigs., donde se explica que los "géneros" del ser son cinco: el ser en sí, el reposo, el movimiento, lo mismo y lo otro.

112 *Fedón*, 102d-e.

sujeto. Así, por ejemplo, decimos de Símmias que es grande, cuando lo comparamos por su estatura con Sócrates, y que es pequeño cuando lo comparamos con Fedón. Hay dos tipos diferentes de denominación o predicación (*ἐπωνυμία*). Ciertos predicados son esenciales y necesarios; otros son relativos y contingentes. Símmias es *grande* y es *pequeño* relativamente, pero es hombre esencial, absoluta y necesariamente. Si existen y son válidas otras categorías que la de ser, no habrá contradicción en formular unos juicios cuyo predicado rebase la esfera de la identidad esencial del sujeto, y que expresen relaciones de índole accidental.

Tenemos, pues, que a ciertos sujetos les convienen ciertos predicados de un modo esencial y necesario. Negárselos, es negar su misma existencia. La nieve es fría, y esta denominación le conviene de tal modo, que excluye en absoluto la denominación contraria de caliente. No es válido decir que la nieve no es fría, o que la nieve es caliente. Ahora, podemos preguntarnos en qué se funda la necesidad de esta predicación: en qué sentido la frialdad pertenece *esencialmente* a la nieve. Pues hasta ahora hemos visto solamente que la existencia de la nieve como cosa se justificaba por su participación en la Idea de Nieve. Esta relación metafísica es la que permite decir: "esto es nieve", o bien: "la nieve es nieve". Pero no se ha justificado que podamos aplicarle a la nieve, con el mismo carácter de necesidad, ningún otro predicado, y formar con él un juicio que no sea el de identidad (o el de participación, que es un juicio de identidad parcial). La razón que funda la validez de estos juicios habrá de buscarse también en el plano de las Ideas. De ellas depende la existencia y la esencia de las cosas, y por ende, la índole de sus relaciones positivas y negativas con otras cosas. Veamos cómo.

La nieve es lo que es, porque participa en la Idea de Nieve. Pero además decimos que es esencialmente fría. Y lo es, porque participa también de la Idea de Frialdad. ¿Cuál es entonces la razón *ontológica* de que resulte una contradicción *lógica* predicar el calor de la nieve? La razón es esta: que lo caliente participa de la Idea de Calor; y siendo contrarias, incompatibles, inconciliables en absoluto las Ideas de Calor y de Frío, son también contrarias e incompatibles las cosas frías y las calientes y, consiguientemente, los conceptos de calor y frialdad. Las Ideas no sólo están en relación con las cosas (participación), sino que están asimismo en una relación recíproca, interna, puramente metafísica, por la cual observan entre sí un orden y constituyen una comunidad. [113]

[113] Primera formulación de la teoría platónica de la "comunidad de los géneros", que reaparece y se desarrolla en el *Sofista* y el *Parménides*.

Aparecen de este modo, netamente delineados, tres planos distintos, pero interdependientes: el plano de las Ideas, el de las cosas y el de los conceptos.[114] La relación lógica del juicio se funda en la relación real de las cosas unas con otras; pero a su vez, esta relación se funda en la que guardan entre sí los seres que son puros y absolutos, o sea las Ideas. Así, la Idea de Tres está subordinada a la Idea de Imparidad, y ésta es contraria a la de Paridad; de tal suerte que el tres no puede nunca ser par sin dejar de ser tres. De modo parecido, la Idea de Nieve está subordinada a la Idea de Frío, y ésta es, a su vez, contraria a la Idea de Calor, de modo que la nieve no podrá ser nunca cálida sin dejar de ser nieve. Por consiguiente, cuando determinemos la esencia de la nieve deberemos predicar de ella, de un modo necesario y absoluto, la frialdad; y cuando definamos el tres, deberemos atribuirle el predicado esencial de impar. Si nos atrevemos a dar un paso más, volviendo al tema del alma después de este largo rodeo, podremos afirmar que el alma es necesaria y esencialmente inmortal, porque participa de la Idea de Alma, y ésta se encuentra subordinada a la Idea de la Vida, y ésta, finalmente, es contraria a la Idea de Muerte.

Con esto llegamos, ya un poco jadeantes, a la última etapa de la argumentación. Hemos admitido el principio de la atribución necesaria de predicados a ciertos sujetos, cuando estos predicados son esenciales. Fundándose en el mismo principio, seremos llevados a admitir que al alma le convienen necesariamente los predicados de inmortalidad e indestructibilidad. El procedimiento reproducirá, respecto del alma, el mismo que se aplicó respecto de la nieve y del número tres. Así como resultaba contradictorio, y por tanto inadmisible, predicar el calor de la nieve y la paridad del tres, así habrá de mostrarse la contradicción real y lógica entre el alma, de una parte, y la mortalidad y destructibilidad de la otra.

Si se nos pregunta qué es lo que hace que un cuerpo sea caliente, la respuesta inmediata sería tal vez ésta: el Calor. Pero un hombre más avisado respondería que el fuego, porque pensaría que la Idea de Calor está subordinada a la de Fuego. Si se preguntase qué es lo que hace que un cuerpo esté enfermo, podría contestarse que la Enfermedad; pero la respuesta justa sería la Fiebre, pues la Idea de Enfermedad está contenida en la de Fiebre. De parecido modo, si alguien nos preguntase qué es lo que hace un cuerpo sea viviente, no diríamos: la Vida, sino que, con seguridad completa, responderíamos que es el Alma, pues el Alma lleva consigo a la Vida, esencial y

114 *Fedón*, 103c-105b. Todo ello reafirma todavía la imposibilidad de interpretar neokantianamente las Ideas como conceptos.

necesariamente.[115] Por tanto, el alma no puede recibir en sí a la Muerte, que es su contraria, por ser ésta contraria de la Vida; como la nieve no podía recibir el fuego, que es caliente y contrario del frío, y por tanto de la nieve misma; ni el tres podía ser cuatro, porque el cuatro es par, y el par es contrario de lo impar, y lo impar es la esencia misma del tres. Luego, el alma es inmortal.

Además es indestructible. La nieve no deja de ser esencialmente fría por el hecho de que se derrita al aplicársele el calor. Ni el tres deja de ser impar porque, sumándole uno, se convierte en cuatro. Ello es así, porque la nieve es no-cálida y el tres es no-par. Y de un modo igual, el alma, que es no-mortal, no puede recibir en sí a la muerte. La destructibilidad por los contrarios es inherente a las cosas, a lo sensible, pero no a las Ideas: éstas nunca son destruídas por la contraria, sino que sólo la rechazan.[116]

No es ésta la ocasión de analizar los aspectos internos de esta doble argumentación. La base en que se apoya es la afirmación de que "el alma lleva consigo a la vida".[117] Admitido esto, el argumento funciona con suavidad. Pero, ¿no es precisamente esto lo que deseábamos probar? Todas las variantes posibles del argumento ontológico —y ésta es una de ellas— defraudan la esperanza que se pone en su rigor formal, y dejan el ánimo con la persuasión en suspenso. ¿Cómo puede probarse que el alma participa no sólo de la Idea de Alma, sino además de la Idea de Vida, y que por esto lleva a la vida en su esencia? Y es que la definición esencial es radicalmente indemostrable. Podría aún decirse que, al admitir una cierta relación Ideal, es decir, esencial y lógica, entre la Idea de Nieve y la Idea de Frialdad, según la cual esta última comprende o abarca a la primera, nos comprometemos asimismo a admitir que una relación igual existe entre las Ideas de Alma y de Vida, por lo cual la primera queda subordinada a la segunda y comprendida en ella. Pero nada garantiza que estas relaciones que se dan en el plano Ideal, se den también en el plano sensible. Por el contrario: las cosas, se nos dice, son cambiantes y efímeras; poseen un tipo de ser inferior, no idéntico; están condenadas a la corrupción por lo mismo que son generadas. "Cosa" quiere decir "ser en el tiempo": ser no eterno, ni idéntico, ni absoluto. Luego, si la *cosa* nieve se destruye efectivamente cuando se le aproxima el calor que es su contrario, ¿qué nos garantiza que no muera el alma cuando se le acerque su contrario, admitido ya que su contrario es la muerte? Pudiera acontecer que, en efecto, la esencia del alma fuera vida,

[115] *Fedón*, 105b-d.

[116] *idem*, 105d y sigs.

[117] *idem*, 105b.

como la de la nieve es frío, y la del tres es impar. El alma no podría nunca dejar de ser lo que es, mientras *fuese* realmente. Pero así como la nieve se derrite y deja de ser, el alma podría dejar de ser. Derivando su ser de una generación, estaría destinada a sufrir la corrupción de todas las cosas que son en el tiempo. Concebir el alma como inmortal, obliga a destemporalizarla. Y siendo así, ¿cómo explicar entonces que el alma, *por ser precisamente vida*, sea esencialmente acción? ¿Cómo justificar la acción espiritual y la forma de vida filosófica? Si la nieve se destruye y el alma no, hay que suponer que el alma no es *cosa* como la nieve y el cuerpo. ¿Tiene, entonces, la propiedad de una Idea? Se nos ha dicho que el alma no es Dios ni es Idea. La inmortalidad de la Idea no es problema, puesto que la concebimos como idéntica y eterna. El problema es la inmortalidad del alma humana individual. Y cuanto más afinada y certeramente se sitúe el alma en una posición medianera entre lo eterno y divino y lo inferior al hombre, más difícil resulta argumentar sobre esta naturaleza humana —que es idónea, singular e intermedia— con los mismos aprestos lógicos que sirven para argumentar de las cosas y de las Ideas puras.

Sin embargo, lo importante en este caso no son tanto los engranajes del argumento, cuanto el hecho decisivo de que, por primera vez, el tema de la inmortalidad ingrese en el campo de la filosofía y se ponga en rigurosa conexión con una concepción general del universo, del ser y del conocimiento. Con ello, no sólo se descubre una nueva manera de pensar sobre el hombre, sino que la inclusión de este tema altera la estructura tradicional, vigente hasta Platón, del pensamiento metafísico. El propósito inicial del *Fedón* era mostrar que la inmortalidad del alma es el fundamento de la confianza y la serenidad del sabio frente a la muerte. Aparentemente, este propósito es ajeno a la filosofía. La muerte es un problema religioso. Y cuando el hombre acomete el tema de la muerte fuera de la religión, el problema es todavía para él un problema vital, existencial. La aspiración a la pervivencia, el anhelo de salvar su ser frente a la muerte, es inherente a la condición humana. Entonces, la filosofía parece que actúa como de instrumento auxiliar para la justificación racional de aquel irracional, oscuro y poderoso afán de salvación; pues, fuera de la religión, el solo anhelo no apoya con suficiente fuerza aquella confianza ni aquella serenidad. La esperanza trascendente es aquí el hecho primario, vital, irreductible. Su justificación, el hombre la busca en otra fuerza irracional, como la fe, o en la claridad de su potencia racional.

La innovación platónica sería ya importante aunque se hubiese reducido a lo antedicho. Pero trae aún otras novedades. La filosofía no es sólo un ins-

trumento auxiliar para una finalidad vital. No se entiende a Platón últimamente con sólo descubrir que toda su doctrina nace de una motivación vital, humana, y crece y se complica por la urgencia permanente de esta motivación. Si no se añadiese otra aclaración, podría suponerse que entre el organismo de ideas y doctrinas, y su radical motivación humana, llega a establecerse un divorcio, que permite a las primeras cobrar una cierta independencia y desenvolverse ya en un plano propio: el plano de la filosofía considerada como ciencia. Pero no es así. Por complicado y remoto que sea lo que llamaríamos el sistema, en su conjunto y en sus detalles, la filosofía ni es independiente del afán humano de salvación, ni es un puro accesorio de que se sirva el hombre para mantener avivado ese afán suyo. La filosofía es la salvación misma. Porque ella, antes que ciencia, es una forma de vida; la más auténtica, la única que apoya la esperanza y da motivos ciertos de serenidad. La filosofía no sólo argumenta sobre la inmortalidad, considerada como unos de sus problemas propios; sino que el sólo hecho de filosofar, de vivir filosofando, garantiza esta inmortalidad que anhelamos. El ejercicio de la filosofía vigoriza la vida del alma en el tiempo de su unión con el cuerpo; es decir, vigoriza su ser *en el tiempo*, y asegura su pervivencia *fuera del tiempo*, en la eternidad. *La filosofía es la auténtica vida del alma, porque la esencia del alma es pensamiento.*

Por lo que se refiere al hombre, ésta es la más capital de las admisiones que ha hecho Cebes. En el curso de su diálogo con Sócrates, ha ido admitiendo sucesivamente muchos pensamientos que arruinaban su hipótesis de que el alma consume su propia energía después de consumir un cierto número de vidas. Pero esta hipótesis suya estaba ya perdida desde que admitió que el alma posee una energía intrínseca: es un principio vital. Ahora, en este mismo punto, no sólo se resuelve uno de los episodios del diálogo, sino que se afirma la esencia misma de la idea platónica del hombre. Pues este principio de vida que es el alma, consiste en pensamiento. La idea aristotélica del alma se basa en este mismo fundamento.

Esta idea del hombre es firme ya en el pensamiento de Platón, y no se altera por más que se altere la doctrina. Que ésta sea insuficiente, tal como aparece en el *Fedón*, es cosa que él mismo reconoce. Lo dijo ya al tratarse de la participación. Y ahora lo reitera.[118] Símmias sugiere que tal vez sea prudente, por razón de la grandeza del problema y de la insuficiencia humana, mantener todavía una cierta desconfianza. Sócrates apoya su actitud manifestando que, por seguras que parezcan las *hipótesis*, o los fundamentos de toda la argumentación, es cierto que merecen todavía una consideración más de-

[118] *idem*, 107b.

tenida. Esto fija definitivamente la actitud filosófica de Platón, modelada según el ejemplo de su maestro. La doctrina como tal es contingente, insegura y menguada. Hay que añadir siempre nuevos análisis a los que parecen ya resueltos y decisivos. Siempre aparecen cuestiones nuevas, y es menester volver de nuevo sobre las primeras. Pero si el valor de la filosofía como cuerpo de doctrina es deficiente, su valor como forma de vida es completo y seguro. Lo que importa es vivir filosofando, y no las pretendidas soluciones doctrinales que pueda traer este filosofar. Aunque la razón es la potencia suprema del alma, la filosofía no es un menester de la razón pura. Se filosofa con toda el alma, y no con la inteligencia sola. Porque la importancia del filosofar no depende de que se resuelvan unos determinados problemas intelectuales, sino el problema capital de la vida, que es el problema de la muerte. Por esto, Platón pone en boca de Sócrates estas palabras conclusivas: "Si verdaderamente el alma es inmortal, reclama que cuidemos de ella no sólo con vistas al tiempo que dura lo que llamamos vida, sino con vistas a la eternidad". [119]

[119] *idem*, 107c.

CAPITULO NOVENO

EL DIVORCIO DE LA CIENCIA Y DE LA VIDA

La idea aristotélica de la razón suficiente

La razón, a fin de dominar, o sea de conocer, debe ser pura de toda mezcla.
ARISTÓTELES, *de anima*, III 4, 429a 19-20.

1

EN EL MOMENTO EN QUE Aristóteles ingresa en la Academia (367 a. C.), puede decirse que la filosofía ha empezado a tomar conciencia de su propia historia. Por esta época, Platón acaba de escribir o está escribiendo el *Teeteto*, dedicado a honrar la memoria del gran matemático fallecido poco antes (369). En éste, y en los otros grandes diálogos del mismo período —el *Parménides* y el *Sofista* particularmente— Platón parece como si volviera la vista hacia atrás, y al contemplar la obra que ya lleva escrita, se percatase del lugar que ocupa en el proceso del pensamiento griego, y de la conexión interna que ofrecen sus innovaciones con los problemas de que se ocuparon los filósofos anteriores. La labor didáctica en la Academia no consiste solamente en conseguir que el sentido espiritual de la filosofía, tal como la entiende el maestro, impregne la vida de los discípulos; además promueve en él y estimula en los otros el análisis crítico del sistema como tal, y su comparación con las filosofías del pasado. En su primera forma, este sistema ofrece todavía aspectos inconclusos, y muchos cabos sueltos, de los cuales fué consciente el propio Platón. En la Academia, estos puntos eran objeto de estudio, y a medida que las primeras soluciones se iban afinando y corrigiendo, y se obtenían los materiales para la nueva formulación, la conexión y el contraste con las soluciones del pasado aparecían cada vez más relevantes. Esta era una labor histórica. La filosofía tenía ya historia, y el filósofo adquiría la clara noción de su desarrollo.

Este aspecto de la vida filosófica de Platón ha sido, hasta hoy, pasado por alto por la crítica; y es mencionado aquí, porque precisamente la crítica moderna, y aún la más aguzada y clarividente, se inclina a atribuirle a Aristóteles el mérito de ese descubrimiento de la historia de la filosofía.[1] Sin duda, el sentido histórico se aguzó en Aristóteles; él fué quien hizo, propiamente, por vez primera, historia de la filosofía; y no porque relatase el pensamiento de los antepasados, sino porque elaboró conceptualmente la noción de un desarrollo histórico del pensamiento como tal. Sin embargo, en un aspecto fundamental, el sentido histórico de Platón es más auténtico que el suyo. Para Aristóteles, la historia de la filosofía termina en él. La obra de sus antecesores constituye un proceso orgánico, y la suya propia es también, para él, un proceso orgánico de evolución, desde la época platonizante hasta que consigue promover sus propias innovaciones y deslindarlas de lo que pudiera restar de platónico en su filosofía. Pero lo mismo el pensamiento ajeno, que el propio anterior a las formulaciones decisivas, sólo se conciben en función de estas últimas, como una preparación laboriosa que, después de largos rodeos, conduce finalmente a la verdad decisiva, indudable y absoluta. Ello explica que el primer historiador de la filosofía, el primer pensador a quien se ocurre la idea de un desarrollo temporal orgánico de la filosofía, falsifique el pensamiento ajeno muchas veces, e incurra en unos anacronismos de interpretación y de terminología que no aparecen en las obras de su maestro. Platón no sólo es un excelente historiador cuando expone las ideas de otros filósofos —la fidelidad literal también se encuentra en Aristóteles—, sino que es, en verdad, el creador de una obra maestra de la historia humana. Su evocación de Sócrates, en los diálogos de la primera época, y en rasgos de otros diálogos de madurez (el *Banquete*, el *Fedón)*, es la más fina, penetrante y veraz de las historias que hayan podido hacerse de una vida y de un pensamiento, y fué lograda superando la que puede parecer dificultad suprema: la ausencia de todo documento.

Que la crítica histórica de hoy día deba examinar con cuidado los testimonios de Aristóteles, y en cambio pueda fiarse más ingenuamente de los de Platón, no significa que el segundo tuviera mayor capacidad de historiador que su discípulo. La razón es más honda. Hay que buscarla en la diversa

[1] Dice JAEGER en su *Aristotle*, edición inglesa, Oxford, 1934: "Aristóteles fué el primer pensador que elaboró, junto con su filosofía, una concepción de su propia posición en la historia. Con ello creó un nuevo tipo de conciencia filosófica, más responsable e internamente compleja. El fué quien inventó la noción del desarrollo intelectual en el tiempo, y consideró su propia obra como el resultado de una evolución que depende solamente de su propia ley" (pág. 3). Esto es cierto, pero véase más adelante.

idea de la verdad que tuvieron el uno y el otro —y por ende en la diversa idea de la filosofía y del hombre. Ambos andan en busca de la verdad absoluta y consideran que su posesión es el fin último de la filosofía. Ninguna reducción de este absoluto sería admisible. Cualquier pretensión de verdad menos exigente resultaría menguada y desvanecería a la verdad como tal. La verdad sólo es esto. Pero esta verdad para el uno es trascendente, y para el otro inmanente. Para Platón la filosofía es el afán de verdad, y para Aristóteles es la verdad misma. Para ambos, la condición humana incluye un *quid divinum*. Pero, según Platón, este elemento divino es lo que explica en los hombres mejores su afán permanente de verdad. Hacer filosofía es vivir consagrado a este afán, que nunca se satisface plenamente. La verdad rebasa los alcances de la condición humana, y sólo el alma pura —desprendida del cuerpo, en la vida que trasciende a la muerte— puede llegar a poseerla. Mientras que, para Aristóteles, si hay en el hombre un elemento divino es porque puede alcanzar la verdad, y con este elemento justamente —con el *nous*— es con lo que la alcanza.

Estas posiciones divergentes frente a la verdad determinan sendas actitudes diferentes frente al pasado. Y por ende frente al futuro. La posición de Aristóteles puede considerarse antihistórica, porque su modo de considerar el pasado es tal, que excluye el futuro. Cuando Platón examina el pensamiento anterior y lo compara con el suyo, es decir, cuando hace historia, la divergencia más honda que descubre no es tanto la de las doctrinas, cuanto la del concepto de la filosofía misma. Sin duda, discute las teorías ajenas y reputa mejores las propias. Pero no considera que aquéllas fuesen una preparación para las suyas. Pues de las suyas mismas tiene la idea —formulada en el *Fedón* bien claramente— de que son insuficientes; y no porque en el momento de formularlas no las haya madurado todavía, sino además por una razón fundamental. Son insuficientes porque son humanas. La imposibilidad de lograrlas plenamente, de alcanzar nunca la verdad total y última, es precisamente lo que da sentido a una vida que se esfuerza sin reposo en el amor del saber. La idea de la filosofía como forma de vida espiritual está vinculada en Platón indisolublemente a la idea de la inmortalidad. Sin la inmortalidad, que le garantiza al alma su esperanza de poseer la verdad en otra vida, la existencia en este mundo se hundiría, corrompida por su misma insuficiencia irremisible. La condición humana sería éticamente corrupta e impura, ontológicamente degradada, y por tanto irremediablemente desesperada. Todo afán sería inútil, todo amor insensato, toda esperanza infundada, toda verdad imposible. Pero la corrupción e impureza del cuerpo, la inferioridad que el ser humano comparte con las cosas, la imposibilidad de una verdad absoluta en este mundo, se redimen en y por la esperanza trascendente. Hacer filosofía,

vivir filosofando, es entonces vivir en la esperanza de salvación. Las doctrinas que la mente elabore mientras tanto no importan en sí mismas: son *historia*. Lo que importa es filosofar para ganar la eternidad, para vencer *la historia*, el tiempo y la muerte.

El cuadro que presentan la vida y la filosofía de Aristóteles es cardinalmente opuesto. Para él, lo decisivo no es ya el filosofar, sino la verdad que el hombre encuentra filosofando. Aristóteles, lo mismo que Platón, fué consciente de la evolución de su propio pensamiento y de las vicisitudes de una lenta elaboración de la doctrina. Pero el uno y el otro hallaron y formularon pronto sus respectivas ideas divergentes de la filosofía. Y si, después del *Fedón* y de la *República*, Platón siguió cada vez más el camino de la ciencia, y pareció alejarse del camino socrático de la filosofía, nunca desvirtuó con ello su idea de la filosofía y su idea del hombre, sobre las cuales ya no era necesario que volviese: eran firmes y logradas para siempre. Pero, en cambio, sí era necesario volver una y otra vez sobre las doctrinas o teorías formuladas antes, porque éstas son siempre incompletas e imperfectas; por su naturaleza misma, nunca satisfacen plenamente, y viven en permanente estado de formación. Por esto, no carecen de futuro. Platón no está nunca satisfecho con la forma de su sistema; pero no piensa estarlo nunca. No aspira a la perfección del sistema, sino al perfeccionamiento de la vida que emplea filosofando. El sistema es un producto histórico, y por tanto esencialmente imperfecto, eternamente renovable. Sólo es intemporal y perfecto el mundo trascendente de las Ideas. El arte que Platón emplea para expresar bellamente su pensamiento no resulta, de este modo, extrínseco al pensamiento mismo y a la filosofía; sino que —a los ojos de Platón, como a los nuestros— se justifica porque le añade un valor nuevo de aspiración Ideal al valor que pueda tener el pensamiento como instrumento de la verdad. Si el pensamiento fuese, como en Aristóteles, algo más que aspiración, el arte literario resultaría superfluo, pues la verdad vale lo mismo consignada en unas notas de clase que en un escrito bien cuidado. De hecho, para este modo aristotélico de concebir a la verdad, el ideal expresivo es el de una sequedad uniforme que salve solamente el rigor de los términos, como en el lenguage simbólico de la matemática. Pero cuando la verdad —la verdad humana— no se considera absoluta, y tiene en cambio un valor de inspiración, el arte con que se expresa coadyuva a mantener vivo, en quienes leen o escuchan, la aspiración a la verdad absoluta.

La idea aristotélica de la verdad —condicionada en el fondo por la idea del hombre— nos da pues la clave de su peculiar sentido histórico. Es esto lo que explica la paradoja aparente del antihistoricismo que se encuentra en el

primer filósofo que hace propiamente historia de la filosofía. Para Platón, la filosofía es un absoluto vital; para Aristóteles es un absoluto doctrinal, o puede serlo. Si Aristóteles creyese que ese absoluto no lo realiza su propia filosofía, creería en la posibilidad de que lo realizase otra. Pero esto no haría de la filosofía, para él, un menester esencialmente histórico. Nunca pensaría que la verdad absoluta y eterna es imposible, y que, por tanto, las verdades humanas son temporales. Y si creyó que la verdad de su teoría ofrecía aquellos caracteres de universalidad, eternidad y necesidad, no fué por el banal apego que siente el autor por su propia obra; pues este apego y esta defensa de su propio pensamiento los hallamos también en Platón, a pesar de que no creyera en su validez definitiva. Aristóteles refiere el pensamiento de sus antecesores, y sobre todo el de Platón, al suyo propio; los considera como preliminares de éste, porque, muy honestamente y con toda austeridad intelectual, sustenta la idea de que es posible llegar a la verdad en filosofía, y de que él ha conseguido, apoyándose en el pasado, realizar finalmente este absoluto y por tanto suprimir el futuro de la filosofía. La nueva paradoja que de esto resulta es la siguiente: que la concepción antihistórica de la filosofía que sustenta Aristóteles implica la idea de un progreso evolutivo de la misma; mientras que la concepción histórica de Platón descansa sobre la idea de que el progreso es imposible, y por tanto de que el futuro de la filosofía es indefinido. Pues debe entenderse bien que aquello que caracteriza a una cierta concepción de la historia no es tanto el enfoque del pasado cuanto la noción del futuro. La idea platónica del hombre, de la filosofía, de la verdad, y su implícita idea de la historia, dependen de que lo absoluto ha quedado, para él, proyectado a un futuro intemporal y trascendente. De parecido modo, las correspondientes ideas de Aristóteles son como son, divergentes de las platónicas, porque su creador concibe que el absoluto puede realizarse en el presente.

El carácter de Aristóteles, más equilibrado y seguro de sí mismo que el de su maestro, no deja de estar en relación con esta idea suya de que la verdad completa sea una posibilidad vital del hombre. Y así resulta que, si hay una mayor plenitud en la idea aristotélica del hombre, hay en cambio una menor plenitud vital en Aristóteles mismo. En su vida no aparecen esa tensión interna, esa dramática esperanza trascendente, esa conjunción fecunda del amor y el pensamiento, que hacen tan cautivadora la personalidad de Platón. El amor y el anhelo del Bien ya no son constitutivos de la filosofía. El saber es suficiente. Se basta a sí mismo y basta para el hombre. El hombre mismo es, por tanto, suficiente. Y lo es en una forma más completa aún que la socrática, pues a ella se añade la nota platónica de inmortalidad. Sólo

que, para Platón, esta inmortalidad explicaba los afanes del hombre, su amor y su insuficiencia; mientras que, para Aristóteles, la inmortalidad se explica justamente por la suficiencia de la razón. Aquella capital idea de la "docta ignorancia" se ha desvanecido. No hay ignorancia que pueda ser docta. La razón sigue "el camino seguro de una ciencia"; este camino conduce a la verdad, y es la razón, dotada de este poder supremo, la única que alcanza la inmortalidad.

La razón, y ella sola: no "el alma entera". Pensando en esto, descubrimos que esta mayor plenitud de la idea aristotélica del hombre no se logra tampoco sin renuncias importantes. Al desaparecer el Eros, la razón se queda a solas en el ápice de la individualidad humana. Y si la vida perdurable le está garantizada solamente a la razón, podemos preguntarnos qué queda en ella de lo realmente humano, y qué se hizo de la individualidad concreta en ese *nous* que puede trascender la muerte. Contestar a estas preguntas, antes de entrar más a fondo en el estudio de la teoría aristotélica del alma, puede servirnos para iluminar un último punto de comparación entre Platón y Aristóteles, respecto de la historia.

No sé que nadie haya reparado en la relación que existe, en cada uno de estos dos filósofos, entre lo que podemos llamar su idea de la historia y su teoría del alma; ni siquiera Werner Jaeger, a quien debemos el descubrimiento decisivo del proceso histórico de formación del pensamiento aristotélico, y una explicación luminosa de la primera teoría aristotélica del alma, formulada todavía bajo el influjo platónico.[2] Sin embargo, aquella conexión es tan íntima que, al tenerla en cuenta, resulta una verdadera revelación descubrir que Aristóteles, para mantener la inmortalidad del alma, suprime de ella precisamente todo lo que es historia. La razón pura —el *nous*— no es histórica. La potencia o facultad histórica del hombre es la memoria; aquélla que, para Platón, revelaba la preexistencia del alma y fundaba la posibilidad del *recuerdo* de las Ideas, o sea la forma suprema de conocimiento y la garantía de la inmortalidad. Esta memoria queda ahora adscrita a la parte mortal y temporal del alma. La parte destinada a la eternidad carece de memoria. Es la razón pura: justo lo opuesto de la razón vital o histórica.

Aquí es necesario que se advierta, como justificación y como prevención al mismo tiempo, que el historiador del pensamiento antiguo, si no se limita a exponerlo, sino que lo considera como fecundante del propio, se ve obligado ciertas veces a emplear términos que no se encuentran en los textos mismos. Con ello no se incurre necesariamente en una desfiguración histórica, pero en cambio se señala el parentesco entre ciertas ideas antiguas y otras que son

[2] W. JAEGER, *op. cit.*, cap. III.

dramáticamente actuales. Así, por ejemplo, no hay en Platón una verdadera teoría de la historia del pensamiento, como la hay en Aristóteles. Pero de su manera de enfocar la filosofía del pasado y de su concepción de la filosofía misma y de su futuro, puede extraerse una cierta idea de esa historia, así como pudo extraerse una idea del hombre de la física jónica que la contenía sólo implícitamente. También puede decirse autorizadamente que Aristóteles es el fundador de la psicología, a pesar de que, antes de él, otros filósofos griegos ofrecieron doctrinas psicológicas auténticas. Análogamente, no debe ni puede decirse que Platón o Aristóteles se hubiesen planteado la cuestión de la historicidad del ente humano —el problema del ser y el tiempo— en los términos mismos que han hecho actual este problema en la filosofía de nuestros días. Pero hemos visto ya cómo el problema antiguo del ser y el devenir, cardinal en la filosofía helénica, es la fuente remota de este mismo problema actual. Es patente que los griegos formularon una cierta noción de la temporalidad, más o menos elaborada —en Aristóteles, particularmente, muy elaborada y compleja. Y es patente también que, al incluir la memoria en el alma inmortal, Platón salvaba con ello la individualidad histórica del hombre, aunque no la llamase de este modo. E inversamente, no cabe duda de que Aristóteles, al concebir a la verdad como universal, eterna y absoluta, y al garantizar la inmortalidad al órgano de esta verdad, concebía la idea de un ser fuera del tiempo, de un conocimiento suprahistórico, y abandonaba al cambio y a la muerte esa otra parte "psicológica" del alma, que vive y está, por tanto, en íntima conjunción con el cuerpo; o, dicho en términos aristotélicos, el entendimiento pasivo en conjunción con el alma sensitiva y la vegetativa. Siendo así, el único riesgo de falsificación histórica consistiría en atribuirles a los antiguos ideas que no pensaron; pero no puede haberla en explicar estas ideas y luego comentarlas con términos nuestros que muestran su conexión con los problemas presentes, y su virtud inspiradora. Pues los clásicos no están muertos todavía.

En el capítulo anterior se ha comentado la función que tiene la memoria según Platón: en la teoría de la reminiscencia, y en la teoría de la temporalidad y fugacidad del conocimiento humano, de su historicidad esencial en tanto que humano.[3] De la teoría de la reminiscencia depende la de las Ideas. El conocimiento es un recuerdo. Pero no el conocimiento sensible, sino el más alto y verdadero que el hombre puede alcanzar. La experiencia inmediata de las cosas no es recuerdo. Esta experiencia es la que *evoca* —o puede evocar— el recuerdo del ser puro y verdadero: de la Idea. En esta vida, el Ser no se conoce sino por recuerdo. Y porque es así, el recuerdo promueve

[3] Cf. *Fedón*, 72e y sigs.

el afán de recuperar el Ser en una nueva experiencia del mismo, en un nuevo conocimiento inmediato, que sólo puede lograrse con el alma pura, o sea después de la muerte. Recuerdo, trascendencia del Ser e inmortalidad, están pues unidos en Platón indisolublemente, constituyendo un conjunto orgánico de doctrina, de tal suerte que resulta imposible rechazar uno de los componentes sin que se destruya el edificio entero.

Ahora bien: en el *Eudemo*,[4] Aristóteles sigue los lineamientos generales de la teoría platónica del alma, tal como quedó formulada en el *Fedón*. Su metafísica y su antropología no se diferencian ahí en nada fundamental de las de su maestro. La originalidad de Aristóteles en este diálogo, dedicado también al tema de la inmortalidad, reside más bien en los aspectos lógicos de la argumentación, que no en la teoría metafísica. Junto con la inmortalidad, Aristóteles admite en esa época la reminiscencia y las Ideas. Por consiguiente, este alma que es inmortal, es el alma que lleva consigo el recuerdo. Es el alma misma platónica. El alma cuya inmortalidad es salvación, es fundamento de la vida en este mundo y justificación del amor y el saber y la esperanza. En definitiva: es el alma en toda su integridad individual concreta. Pues, a Platón, no le hubiera bastado con asegurarse, mediante el pensamiento, de que el ser podía traspasar la muerte y seguir siendo. Le importaba, como le importó después al Cristianismo, fundar la esperanza de la salvación individual: llevar consigo la historia a la existencia intemporal; mantener la temporalidad en la eternidad; mantener la vida más allá de la muerte; salvar para siempre a la vida, al recuerdo, a la historia. Platón no especifica que el alma conserve el recuerdo en la inmortalidad. Pero ello está claramente implicado en el *Fedón*, y lo corrobora la crítica que hará más tarde Aristóteles de esta idea platónica de la inmortalidad del "alma entera", idea que todavía es la suya propia en el *Eudemo*. Tanto es así, que Aristóteles considera necesario en esta obra indicar taxativamente que el alma mantiene en la otra vida el recuerdo de ésta, así como en ésta tiene el recuerdo o la reminiscencia de su vida anterior a la unión con el cuerpo.[5] Así, pues, la memoria es constante, ininterrumpida; es una función permanente del alma, desde antes de encarnar, durante su vida con el cuerpo, en el sueño y la vigilia, y después de la muerte. Podemos decir que es algo esencial al alma. Pero el recuerdo es también la historia del hombre. Y si el alma pasa a la inmortalidad con el recuerdo, resulta que no sólo el alma absorbe en

[4] Obra de juventud, escrita cuando ARISTÓTELES tenía pocos más de treinta años (cerca de 354 a. C.). Véanse los fragmentos en ROSE, *Aristotelis fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1886. Comentario de la obra en JAEGER, *op. cit.*, cap. III.

[5] ARISTÓTELES, frag. 41 (Rose). Cf. JAEGER, *op. cit.*, pág. 51.

su entereza o integridad al hombre mismo, sino que la inmortalidad del alma es la inmortalidad de la historia individual. Es lo que el Cristianismo llamará la inmortalidad "personal".

En Platón, y en la teoría platonizante del alma que aparece en el *Eudemo* de Aristóteles, vemos que el recuerdo no se concibe como una función psíquica, sino metafísicamente. Es uno de los componentes esenciales de la substancia (*οὐσία*) espiritual llamada psyché. Cuando Aristóteles madura su propia doctrina sobre el alma, y altera su primer punto de vista, lo primero que hace es suprimir el recuerdo de lo que pueda haber de inmortal en el alma. Si hay algo inmortal en el hombre, esto no puede ser la memoria ni la historia. Pero lo ajeno a la memoria y a la historia es precisamente lo no individual en el hombre, lo que no es substancia concreta de su propia vida. El *nous*, que es lo divino en el hombre, es un pensamiento sin recuerdo. Es lo contrario de la razón vital o histórica. No es histórica porque carece de recuerdo y es "divina e impasible" [6]; no es vital por lo mismo, y porque no es una función psicológica. Finalmente, por estas razones mismas es inmortal. La memoria queda relegada, con otras funciones vitales, al plano de lo psicofísico. Sólo el *nous* puro rebasa este plano; su desvitalización es precisamente la garantía de la verdad absoluta, universal, necesaria y eterna, que con él podemos alcanzar. Esto se consigue a costa de renunciar a la inmortalidad del "alma entera". Se salva lo no individual —el *nous* solo—, [7] lo que hay en el hombre de divino; y no como en Platón, donde lo que hay de divino en el hombre garantizaba la salvación de todo lo que hay en él de humano: su vida y su historia. [8]

2

Es un hecho de una constancia notable, y de cuya repetición puede inferirse algo así como una ley o una forma antropológica e histórica, que la

[6] Aristóteles, *de anima*, I 4, 408b, 29.

[7] *μὴ πᾶσα [ἡ ψυχή] ἀλλ' ὁ νοῦς*: Aristóteles, *Metaf.*, Λ III, 1070a 25 y sigs.

[8] Para Platón, la individualidad concreta del alma la constituyen el amor y el recuerdo —no sólo la razón. Ambos son esencialmente historia, y es el alma histórica, individual, la que se salva en la inmortalidad. Cuando, en el tratado *Sobre el alma*, Aristóteles ofrece su definitiva teoría del alma, tiene muy presentes los puntos respecto de los cuales discrepa de su maestro. Y menciona concretamente el amor y el recuerdo como algo ajeno al *nous*; algo, por lo mismo, ajeno a la inmortalidad. Sus mismas palabras literales garantizan la autenticidad de esta interpretación nuestra: "Pensamiento [se refiere al pensamiento pasivo] amor y odio no son afecciones del *nous*, sino de lo que tiene *nous* [o sea del compuesto psicofísico: el hombre], en tanto que lo tiene. Esto explica por qué, cuando

filosofía se hace tanto más técnica cuanto más alejado se encuentra el filósofo de los problemas vitales. Todo lo que gana entonces en rigor formal, lo pierde en fuerza expansiva y en fecundidad espiritual. Cuanto más se eleva por este camino, que es el de la ciencia, más se aleja de lo humano, del dramático presente de la vida humana. Y si acaso se ocupa entonces del hombre, se ocupa de él como tema: le importa el hombre como objeto, no como sujeto de la filosofía.

Esto le acontece a Aristóteles. En el Libro A de la *Metafísica* expone su idea de la filosofía y de las motivaciones del filosofar. "Todos los hombres tienden por naturaleza al conocer".[9] "Los hombres empiezan en la actualidad y empezaron la primera vez a filosofar por obra de la admiración (θαυμάξειν). Desde un principio se admiraron de las cosas al alcance de la mano en que no hallaban salida. Luego fueron progresando poco a poco en el mismo sentido... Ahora bien, el que no halla salida y se admira, se siente ignorante...; de suerte que si precisamente por huir de la ignorancia se pusieron a filosofar, es evidente que perseguían la ciencia por el conocimiento, y no por ninguna utilidad".[10] O sea que la filosofía surge en el hombre en una situación vital de duda, y para resolver esta situación en otra de certidumbre. Se trata entonces de una experiencia puramente interna, y de un menester puramente intelectual. Este menester se cumple en el aislamiento, y lo implica necesariamente. No sólo toda suerte de relación vital del hombre con la comunidad es extraña a las motivaciones originales y al proceso consiguiente de la filosofía; sino que ésta no puede siquiera producirse sino como un lujo que excluya totalmente aquellas relaciones. Cuando el hombre "empezó a buscar esta peculiar inteligencia de las cosas" ya existía "aproximadamente todo lo necesario para la vida"; de lo cual resulta que no buscamos esa inteligencia "por ninguna utilidad distinta de ella misma". La filosofía es la única libre entre todas las ciencias "pues ella es la única que existe para sí propia".[11]

La filosofía es entonces como una sobre-vida. Primero se vive, y cuando la vida, que es necesidad, se encuentra asegurada, puede producirse el lujo de la duda, y resolverse ésta en la filosofía, que es la libertad. Pero, en la misma medida en que la filosofía se distingue de la vida y la supera, se

---

este vehículo decae, cesan el amor y el recuerdo, pues éstos no eran actividades del *nous*, sino del compuesto que perece; el *nous* es, sin duda, algo más divino e impasible". *De anima*, I 4, 408b 25 y sigs. Cf. de *mem. et remin.*, I, 450a 15 y sigs.

[9] *Metaf.*, A I, 980a 22.

[10] *Metaf.*, A 2, 982 10 y sigs. Trad. J. Gaos, *Antol. Filos.*, págs. 167 y sigs.

[11] *op. cit.*, A 2, 982b 25 y sigs.

hace inferior el sentido de la vida y decae su valor. Su independencia, y esta libertad que le permite "existir para sí propia", sólo se consiguen reduciendo primero la vida a la pura necesidad, y considerando luego como puro valor utilitario todo beneficio práctico que pueda derivarse del conocimiento. Si la vida no es más que necesidad, resulta cierto que todas las ciencias que no se bastan a sí mismas, y cuyo fin es extraño al conocimiento en cuanto tal, son ciencias utilitarias e inferiores. Pero si el hombre puede realizar la libertad en su vida misma —y esto equivale a realizarse a sí mismo plenamente—, puede resultar que la filosofía tenga una motivación primera y un fin último que rebasen lo que llamamos el saber por el saber, y que el beneficio práctico de la filosofía no sea utilitario o pragmático, sino un beneficio espiritual, frente al cual el saber es solamente un medio. Y esta otra posición, si bien no rebaja el valor de la filosofía, pues para ella sigue siendo vía de libertad, ensalza en cambio el valor de la vida, pues incluye como una de las posibilidades vitales del hombre —como la suprema— esta misma libertad.

La clave es la idea de la vida. La concordancia de los filósofos está en la idea noble que se forman de la filosofía. Pero ahí termina. Pues a veces la nobleza consiste en alejarse de la vida, y otras en elevar a la vida por la filosofía. Por su nobleza, la filosofía es desinteresada —y esto es lo que quiere decirnos Aristóteles. Pero no hay concordancia sobre cuáles sean los intereses de que hay que desprenderse, o si sean todos. Puede creerse que los más altos intereses humanos sean precisamente prácticos, y no teóricos; y que, siendo prácticos, no dejan de ser espirituales. De este modo, "la inteligencia de las cosas" no sería suficiente, ni la filosofía sería independiente de la vida; sino un modo de vivirla y un modo de formarse el hombre a sí mismo y hacerse libre.

Donde no falla la concordancia es entre la situación vital del filósofo y su idea de la filosofía. Aristóteles no filosofa impelido por motivaciones que él llame vitales, aunque la duda es también una situación vital. La duda de que él habla es un problema puramente intelectual, que el conocimiento científico resuelve. Su situación es entonces la de un hombre que no siente ese problema interior que atormenta a toda una estirpe de ilustres compatriotas suyos —Sócrates, Platón, Demóstenes—: el problema del Estado, el destino de la comunidad helénica. Esta es la razón por la cual no se acomodan a su concepción de la filosofía ni Sócrates ni Platón. Y esta la razón también de que, lo que en éstos era un problema vivo, concreto y urgente, se convierta en Aristóteles en tema de ciencia y de historia; de que el drama político de la salvación del mundo helénico lo deje imperturbado, y en cambio produzca, filtrándose por su pensamiento frío y lúcido, la ciencia del de-

recho y la teoría del Estado *en general.* Pues de lo particular no hay ciencia, y la ciencia es lo único que le importa al filósofo. Puede hundirse entretanto el mundo helénico, que es, a pesar suyo, su propio mundo auténtico: él permanece impávido, indagando la naturaleza de las cosas, sus causas y leyes generales. Ante esta actitud, el historiador no puede permanecer indiferente; pero no sabe con certeza qué matiz deba darle a su sorpresa. Pues no deja de haber en aquel aislamiento un poco de grandeza y un poco de miseria.

Lo que no hay en Aristóteles es el heroísmo de Platón, que se aísla y concentra por una decisión que contradice sus impulsos más hondos y espontáneos; ni el de Demóstenes, que lucha hasta la muerte por su idea de Grecia, y muere al mismo tiempo que ella; ni la clarividencia de un Isócrates, que que no luchó por una tradición política que estaba ya desfalleciendo, y preconizó el acomodo a una nueva forma. Aristóteles también se anticipó a los hechos, pero no como Isócrates, que anduvo toda su larga vida preocupado del curso que iban a tomar; sino inconscientemente, porque no se preocupó de esos hechos del presente, y se situó ya en la etapa de la vida griega en que ésta dejó de tener historia —historia política. Pero esto no se debe a una decisión deliberada, sino al hecho irreductible de su peculiar individualidad y de su carácter. Gracias a ello, sin pensarlo, pudo mostrar a la posteridad que es posible hacer ciencia en el más alto sentido posible del rigor, sin sentirse entrañablemente vinculado a una comunidad política, ni sentir nostalgia alguna por la ruina de esta comunidad. Que en esta actitud no había drama, porque no era deliberada, sino que respondía al hecho primario e irracional de su manera de ser, lo confirma paradójicamente el resultado de sus reflexiones filosóficas e históricas sobre el tema del hombre y el tema del Estado. Pues éstas, a pesar de su finalidad científica, de su riguroso método y de su pretendido alcance universal, representan una imagen fiel y expresivamente auténtica del hombre griego medio y de sus formas de vida. Lo cual indica que ese modo de ser suyo tenía dos aspectos; si, de una parte, lo impelía a prescindir del drama de su pueblo y de su tiempo, por dedicarse a un menester puramente intelectual, y a vivir como un desarraigado, por la otra mostraba que no hay hombre sin raíces, y el carácter irrenunciable de hombre griego del siglo IV aparece en la obra de Aristóteles, impregnándola toda a pesar del alcance universal que se propone.

Aristóteles nace un año antes que Demóstenes (385) y muere el mismo año (322). El curso casi igual de estas dos vidas ofrece, sin embargo, por el contenido de la una y de la otra, el contraste más marcado. Sólo una vez, estas dos vidas que discurren separadas, inciden la una en la otra: Demóste-

nes —o su partido— expulsa a Aristóteles de Atenas un año antes de la muerte de ambos, cuando la muerte de Alejandro produce el último destello de esperanza en el ánimo de los patriotas griegos (322). Pero lo que distingue a una vida de la otra no es una discrepancia de política, pues Aristóteles nunca intervino en ella. Es la dramática vivencia del problema político en el uno, y la completa frialdad del otro. Discrepancia política la hubo entre Demóstenes, por una parte, e Isócrates y Esquines por la otra; pero todos estos piensan y actúan, escriben y pronuncian discursos, movidos por una preocupación común suprema: el destino de Grecia, la necesidad de forjar una idea de Grecia. Sus respectivas ideas difieren, pero todos coinciden en sentir la urgencia crítica de promover una política de acuerdo con su idea respectiva. Viven la crisis y ésta es el eje de su vida toda. Aristóteles no la vive, como actor; no la siente, ni siquiera como víctima de ella, en la intimidad de su reclusión: es el espectador. Lo cual es posible solamente cuando se produce una concentración de toda la vida en sus puras potencias intelectuales. Se pierde entonces la esencia humana de las relaciones del yo con todo lo que no es el yo; lo cual es grave, aunque se logre a cambio de ello dilucidar en el plano de la inteligencia cuál sea la esencia de esas cosas humanas y no humanas.

En el año de 362, Tebas vence a los lacedemonios en Mantinea, pero al perder en ella a su caudillo Epaminondas, se esfuma la ocasión de fundar en la victoria la supremacía tebana dentro del mundo griego. Tebas abandona la política agresiva y Atenas, como consecuencias, adquiere nuevamente una posición preponderante. En las seculares luchas de rivalidad interna poco importaba que fuese uno u otro estado el que lograse la supremacía sobre los demás, dentro del mundo griego. La coherencia de este mundo no se dislocaba por los episodios puramente internos que originaba la mecánica del poder. Pero en este caso, la supremacía de Atenas era un hecho político que traía graves amenazas, por cuanto no resultaba de la fuerza misma de Atenas, del mayor alcance de su política o de su genio directivo, sino de la decadencia de sus dos rivales potenciales: Tebas y Esparta. La decadencia era entonces general, y la política de equilibrio de poder que Atenas implantara en sus relaciones exteriores, pero dentro del mundo griego, resultaba enteramente infecunda cuando amanecía un peligro desde fuera de este mundo, que no comprometía el predominio de tal o cual estado griego sobre los demás, sino la existencia política de todos ellos en conjunto.

Macedonia era la nueva potencia que representaba ese peligro. Filipo tiene 21 años cuando ocurre la batalla de Mantinea. En Atenas, nadie se ocupaba entonces de Macedonia, ni siquiera Demóstenes. Tierra de semibárbaros, extraña a la ecumene helénica, pasaba en aquel momento por graves dificultades

internas y externas. Pero tres años después (359), Filipo toma las riendas del poder, resuelve los problemas urgentes, e inicia su prodigiosa carrera militar y política.[12] Aristóteles había entrado en la Academia en 367. Nueve años después nace Alejandro. Su padre, Filipo II, ocupa en este mismo año (356) las ciudades de Pídnia y Potidea y establece una alianza con Olinto, de la cual surgirá la primera fase del drama militar y político entre Atenas y Macedonia, como queda reflejado en las *Olintíacas* de Demóstenes. Poco tiempo después, Aristóteles escribe el *Eudemo (circa* 354). El período siguiente lo ocupan los últimos años de la producción literaria y del magisterio de Platón, la elevación progresiva de Macedonia, guiada por Filipo, hasta la categoría de primera potencia, y el inicio de la carrera política de Demóstenes. Filipo amenaza, y conseguirá con el tiempo, destruir las libertades griegas. Platón ha escrito ya la Carta VII y va a escribir las *Leyes*, en la forzada y adolorida reclusión de la Academia. Demóstenes tiene la revelación del peligro macedonio y se hace el campeón de una causa perdida de antemano. Aristóteles permanece indiferente y estudia filosofía.

Cuando Platón muere (348) ya Demóstenes ha pronunciado algunos de sus discursos más famosos, entre ellos la *Primera Filípica.* Los muchos años vividos, la magna obra realizada, el recuerdo de Sócrates, el valor intelectual de su discípulo, la compañía de unos amigos leales, y la serena conciencia de un deber cumplido, pudieron tal vez mitigar, en la hora de su muerte, la amargura que sintiera al contemplar el peligro en que se encontraba Grecia, la corrupción de Atenas, los gritos desesperados de Demóstenes y la opaca indiferencia de sus conciudadanos. Dos años después de su muerte, se inicia un período de paz de cinco años, que ambas partes dedican a preparar la segunda y última fase de la guerra. En este interregno de la paz armada, que fué más bien un armisticio, Filipo II llama a Aristóteles para que eduque a su hijo Alejandro,y Aristóteles acepta, abandonando Atenas (343). Demóstenes ya había pronunciado la *Segunda Filípica.* En agosto de 338 los aliados griegos son derrotados por Filipo en Queronea. En esta batalla, que termina la larga tradición política del mundo griego, Demóstenes ha luchado como un simple hoplita en las filas atenienses. De regreso a Atenas, organiza la ciudad para una última, heroica defensa. Pero el temple de los padres de la patria ya no protege el corazón de los atenienses. Los colaboracionistas ganan la partida, y prefieren una paz negociada al peligro de ver destruída la ciudad con todas

12 Sobre la trama interna de estos episodios, y sus implicaciones ideológicas, políticas y culturales, véase W. JAEGER, Paideia, II trad. ROCES, México, 1945, caps. 2,3,4,11; y *Demóstenes*, trad. NICOL, México, 1945, *passim.*

sus joyas artísticas y sus recuerdos del pasado. Cuatro años después (334), Aristóteles funda el Liceo.

Durante los años de esta crisis decisiva, varios atenienses estuvieron preocupándose por encontrar el camino del futuro. En dos de ellos —Platón e Isócrates— imprimió su huella Sócrates, quien de la crisis no pudo prever sus efectivas consecuencias políticas, pero percibió sus causas en la deformación de la vida humana que se estaba iniciando en sus días. Platón se percata de que la tradición ha sido quebrada, o se ha desviado tan irremediablemente, que la nueva situación exige un replanteamiento a fondo de todas las cuestiones relativas a la convivencia humana: la idea del hombre, la doctrina de su formación, o sea la *paideia,* la teoría moral y la teoría política. En tanto que afecta a estas cuestiones, la obra de Platón representa un intento de remodelar la vida humana griega, dentro del marco más general de sus instituciones, o sea aprovechando la estructura típicamente helénica del estado-ciudad o estado urbano, y el sentido fundamental de la ecumene, dentro de los cuales se habían forjado los hechos y las obras gloriosas del pasado, y era posible renovarse para preparar las del futuro.

Isócrates, en cambio, no propone una reforma interna radical, pues los alcances de su mente no llegan tan a fondo; pero en cambio llegan lejos en el sentido del futuro, y le permiten prescindir, de un modo más radical que Platón, de aquello que para éste era precisamente lo indispensable, o sea la forma permanente o el marco esencial de toda reforma posible: el estado-ciudad. Isócrates es lúcido al prever el fin de esta institución, y los cambios decisivos que implicara este fin en la vida política y cultural de los griegos. Su idea del panhelenismo mantiene en parte el sentido ecuménico tradicional. Pero en parte solamente. Si la unidad del mundo helénico, y su paz interna, tienen que lograrse a costa de la pérdida de la independencia, esto no importa. Al cabo, esas independencias resultan ya infecundas, y sólo originan luchas intestinas. La vieja forma helénica de comunidad política interestatal está en crisis. Isócrates no vió que la causa de la crisis estaba en el hombre, y que por ahí debía buscársele una solución (pues la condición de eficacia de una política es la disposición de aquellos a quienes se aplica). Pero vió cual iba a ser su resultado. Se acomodó a esta previsión y la propugnó como solución mejor y decisiva. Por donde se confirma que la idea más certera no es siempre la más noble ni la más fecunda. Isócrates miraba el problema con los ojos de la inteligencia, y no con esa mirada de Platón, hecha de amor e inteligencia, ni con la pasión avasalladora de Demóstenes. Acertó, pero su acierto no tiene la fecundidad perenne de la *República,* ni la grandeza del fracaso de Demóstenes.

Demóstenes es la pasión política, turbulenta y dinámica, que representa en el plano de la acción lo mismo que en el filosófico representa la *República*. Demóstenes, como Platón, se aferra a la independencia de Atenas y de los demás Estados griegos, porque en ella se encuentra la clave de *su* mundo, y su vida sin este mundo suyo es tan imposible como la vida de los peces sin el agua. Ocurra lo que tenga que ocurrir, este mundo tiene que ser defendido a toda costa. El panhelenismo de Demóstenes, a diferencia del de Isócrates, se propone como una medida defensiva de lo heleno contra lo no heleno. La paz interior, el dominio de otros pueblos. la difusión de la cultura griega por tierras de oriente, no son beneficios tentadores si, para conseguirlos, debe sacrificarse a un invasor extraño la propia libertad, y deben convertirse los griegos en instrumento de políticas ajenas. Menos penetrante y creador que Platón, no pretende renovar el pasado, sino invocarlo para corregir el presente. Y no deja de tener cierta grandeza su afán irrealizable de revivir el espíritu de Pericles en los tiempos de un Eubulo. Demóstenes pudo haber buscado la muerte en Queronea. Pero su heroico tesón se manifiesta más dramáticamente al morir en el año de 322. Su vida la hizo perdurar hasta que se mantuvo la última, insensata esperanza de libertad, y la concluyó cuando se hubo desvanecido esta esperanza.

De Aristóteles podemos decir que fué el primer griego indiferente. Otros filósofos se habían aislado de la comunidad para pensar. De hecho, este aislamiento vino a ser como un carácter distintivo del hombre filosófico. Pero en tiempo de Heráclito y Parménides ni estaba en crisis el mundo en que ellos vivían, ni vivían en él solitariamente para filosofar sobre el estado, ni se había logrado la agudísima sensibilidad política que en tiempos de Aristóteles. Este no simpatizaba con los macedonios, a pesar de todo. Tampoco tuvo nunca simpatías por Atenas, o por su régimen. Pero menos compartió las ideas de Isócrates. Su idea del estado es la tradicional. Los regímenes que preconiza presuponen, como en Platón, la forma de esta institución helénica. La universalidad de su pensamiento, y el rigor científico de su método, no deben inducir a error sobre este punto, que es capital para el tema del hombre. Este pensador que cree acometer el problema de la política *sub specie aeternitatis*, encuentra soluciones al problema cuyas condiciones previas ha superado ya en su tiempo el curso de la historia. Su idea de la ecumene griega era tan exclusiva y altanera, frente a los pueblos bárbaros, como la de un noble ateniense del siglo V. El plan de un superestado, como el que inició Filipo en el Sinedrion de Corinto, y como su propio discípulo Alejandro lo estaba realizando, repugnaba a su sentido y a su pensamiento. La paradoja de su situación es que, con todo y esto, Aristóteles fué el primero que realizó

en su vida, de una manera efectiva y real, las implicaciones de la doctrina de Isócrates y del nuevo orden de Alejandro. El propio Isócrates no las realizó, porque toda su vida estuvo preocupado por el problema de la idea de Grecia, y por las medidas prácticas que pudiera implantar su peculiar panhelenismo bajo la dirección macedónica. En cambio Aristóteles, en cuya atención al problema no hubo dramatismo alguno, cumple por esto mismo con las condiciones de desvanecimiento del sentido nacional que ese panhelenismo implica, a pesar de que, en la *Política*, sus ideas estén más de acuerdo con los supuestos de las de Platón, o sea con los principios tradicionales de las instituciones griegas.

3

La personalidad de Aristóteles no se perfila bien sino sobre el trasfondo de la situación histórica. De hecho, la gran crisis política por que atraviesa el mundo griego durante el siglo IV, y las disputas ideológicas que esta crisis promueve, sirven para caracterizar la obra misma de Aristóteles, aunque no estén reflejadas en ella, y precisamente porque no lo están. Pero toda la agitación ideológica de este tiempo no es promovida directamente por el problema político, ni se reduce a ese aspecto cuya significación puede simbolizarse en el antagonismo de Isócrates y Demóstenes. Hay además otros aspectos ideológicos en el momento, que se hallan ya dentro del campo específico de la filosofía, y que no dejan de ofrecer cierto contraste con la obra de Aristóteles. También por esto, permiten situarla mejor y comprenderla. Estos otros aspectos los ofrecen las llamadas escuelas socráticas.

La influencia de Sócrates no se ejerce solamente sobre la concepción platónica de la filosofía como forma de vida. Esta idea socrática de la filosofía origina toda una corriente de pensamiento que es variada en su contenido, caudalosa en su conjunto, llena de originalidad y de significación histórica. Ya se ha visto que Platón supo hacer compatible el sentido práctico de la filosofía con el rigor interno de lo que puede llamarse el sistema, así como supo armonizar lo irracional del Eros con la especulación racional. De la Academia, Aristóteles absorbe precisamente el sentido *académico*, sistemático y científico de la filosofía. Pero la Academia y el Liceo no absorben en su labor creadora y didáctica toda la actividad filosófica del siglo IV. Al lado de estas instituciones, y más bien francamente contra ellas, hay unos filósofos que reclaman la herencia socrática y cuyo pensamiento adopta formas característicamente críticas, antisistemáticas, antiinstitucionales, irracionalistas y vitales. A pesar de las diferencias entre el pensamiento de unos y otros,

la idea del hombre formulada por los megáricos, los cínicos y los cirenaicos ofrece rasgos comunes, que derivan de su origen socrático y corresponden a esos caracteres de su forma de filosofar.

Difícilmente puede llamarse escuela al grupo de pensadores que derivan de Euclides de Megara, pues su actitud filosófica es permanentemente negativa. Ninguna afirmación expresa, o bien pocas, sostienen la posición de la escuela. Pero en el fondo de toda negación hay el principio implícito de una afirmación. No hay una doctrina megárica, pero de la crítica megárica se desprende una intención positiva, que no siempre los historiadores saben reconocer, porque se presenta envuelta en un fárrago de argumentaciones sofísticas y de tecnicismos lógicos. Esta intención es nada menos que la de salvar la individualidad del ente, y particularmente la del hombre, frente a la universalidad indistinta de la esencia, llámese Idea platónica o concepto. Si los célebres sofismas de los megáricos, su tecnicismo erístico, su predilección por la retórica, frente a la filosofía considerada como ciencia, han permitido ponerlos en relación con los sofistas, existe sin embargo entre unos y otros una distancia notable. Y no sólo en el tiempo: es la distancia en que median Sócrates y Platón, y en buena parte el propio Aristóteles, que debate con ellos y se defiende de sus ataques. Los sofistas, en el siglo V, representan la disolución de la lógica, con la cual termina la crisis iniciada por el eleatismo. Los megáricos, en cambio, parten del establecimiento de la lógica, en sus formas más rigurosas, y articuladas por primera vez por Platón y Aristóteles. A veces emplean argumentos que parecen eleáticos, o como los que usó la dirección eleática de la sofística. Pero esto no indica una efectiva influencia en ellos de Parménides. Se sirven de esos argumentos, como de los sofismas que emplean con una ironía que los sofistas mismos nunca conocieron, para que de ellos resulte con fuerza patente la inutilidad de la ciencia y la primacía del hombre. El contraprincipio de la escuela de Megara lo formuló Aristóteles al afirmar que de lo individual no hay ciencia. La respuesta megárica es ésta: tanto peor para la ciencia, pues lo único que importa es precisamente lo individual.

Siendo así, nada está más lejos de Parménides que el pensamiento de los megáricos, a pesar de ciertas apariencias que ya descarriaron a los mismos críticos antiguos. Estilpón de Megara ataca la doctrina de las Ideas de Platón y la teoría platónica y aristotélica del juicio.[13] Lo individual, viene a decirnos, no responde nunca a la Idea. La Idea de Hombre no habla, y entonces el hombre que habla nada tiene que ver con la Idea; y si ésta es la que habla, nada tiene que ver entonces con el hombre que se calla. Por otra parte,

[13] Véase Diog. Laert., II, 113, 114, 119; cf. VII 186.

si algún hombre corresponde plenamente a la Idea de Hombre, y decimos que este hombre reside por ejemplo en Megara, habremos de afirmar que no hay en Atenas hombre alguno, pues la Idea es única e indivisible. El método de la crítica es, manifiestamente, juzgar de la Idea partiendo del individuo, y exigirle entonces lo imposible, a saber: que se acomode, siendo como es única en su entidad y universal en su valor lógico, a la cosa individual en toda su variada concreción. La crítica del juicio procede de un modo análogo. Si el pensamiento procede, como Platón y Aristóteles preconizan, por conceptos (λόγοι) definidos y estables, cada uno de los cuales corresponde a una esencia (οὐσία) determinada, de ello resulta que todo juicio es imposible, y por tanto el pensamiento mismo. Pues todo juicio, al afirmar un concepto (predicado) de otro concepto (sujeto), afirma la identidad de dos esencias distintas. Si el hombre es el hombre, no puede decirse que el hombre sea bueno, pues la esencia de bondad es distinta de la esencia de hombre.

Externamente, esta argumentación es eleática. Pero su intención es contraria a la idea de que la unidad del ser excluye el movimiento, y por tanto la diversidad y el pensamiento de relaciones. Estilpón no atacó la teoría de las Ideas por su pluralismo, sino porque las ideas no correspondían a lo que él consideraba la realidad del ser, concreta e individual. De parecido modo, tampoco corresponden a este ser los conceptos generales, de tipo platónico o de tipo aristotélico. Colotes, el epicureo, acusó a Estilpón de "suprimir la vida" con estos argumentos.[14] Lo cual quiere decir que los interpretó eleáticamente. Pero la intención que tienen no es afirmar con ellos la unidad del ser y la imposibilidad del cambio, como Zenón de Elea, sino la invalidez interna del pensamiento que procede por conceptos generales y les atribuye esencias reales correspondientes. La crítica es nominalista, y no metafísica: a cada realidad individual debe o debiera corresponder una palabra, un signo denominativo diferente. A lo general, no hay realidad ninguna que le corresponda.

La definición rigurosa del concepto implica la absoluta distinción entre el sí y el no; es decir, la aplicación sin restricciones del principio de no contradicción. La sofística ya mostró que esta aplicación sin restricciones paralizaba el pensamiento. De hecho, en el siglo V, no se había pensado todavía la posibilidad de tales restricciones, que fueron la obra de Platón en el *Sofista* y consistieron en una especificación de las categorías lógicas: no es lo mismo la nada que la privación, y por tanto puede haber dos tipos diferentes de juicios negativos. El concepto aristotélico de potencia acude a resolver la misma nece-

[14] En su tratado *Contra los filósofos, apud* PLUTARCO, *Contra Colotes,* XXII y XXIII.

sidad lógica y ontológica: la potencia no es la nada o el no-ser, pero tampoco es el ser en acto; es una realidad no efectiva, intermediaria y posible. Contra este concepto de realidad posible se dirige también, consecuentmente, la escuela de Megara. El argumento llamado "el triunfador", que se atribuye a Diodoro Cronos, discípulo de Eubúlides, tiende a probar la incompatibilidad entre lo posible y el principio universal de no contradicción. En efecto: si admitimos esa validez universal, y por consiguiente afirmamos que toda proposición o es verdadera o es falsa, esto tiene que aplicarse de un modo igual a las proposiciones que se refieren al pasado que a las referentes al futuro. O sea que toda proposición o juicio referente al futuro es verdadera o es falsa: no hay entre esta disyuntiva la posibilidad de un tercer término de indeterminación. Por consiguiente, se suprime la posibilidad misma en cuanto tal, la posibilidad de ser o no ser, y el futuro queda reducido a la más absoluta y rigurosa necesidad. [15]

El repertorio de sofismas de Eubúlides de Mileto tiende igualmente a poner de manifiesto la incongruencia entre el rigor formal del principio lógico y el carácter incondicionado de la realidad individual. [16] A este respecto, el famoso sofisma del montón o *sorites* (de σορός, vasija o recipiente) es particularmente ilustrativo. Una cosa es un grano —unidad individual— y otra el montón de granos que contiene una medida cualquiera. Pero dos granos no constituyen un montón; ni tres tampoco. ¿Cuántos granos, entonces, se requieren para formar el montón, o sea la unidad colectiva? Hay que pensar que añadiéndole granos al grano original, llegará un momento en que la suma de todos forme ya un montón. Así, un solo grano añadido a los anteriores habrá cambiado la naturaleza de éstos; pues antes no eran todavía un montón, sino unidades sueltas, y con una sola unidad más han pasado a perder su individualidad para convertirse en un conjunto neutro, colectivo, y que pertenece a un género distinto.

Me parece manifiesto que los megáricos no se ocupan de cuestiones lógicas porque les interesen como tales, ni fabrican sus celebres sofismas como una contralógica de la que Platón elabora en el *Sofista* y Aristóteles en el *Organon*. Su interés es hacer ver que el problema lógico no es el problema filosófico. Ya en el siglo IV no es verosímil creer que hubiese unos pensadores del círculo socrático que fueran tan ingenuos como para caer en las redes de sus propias argucias. Así como Sócrates empleaba el método de la maiéutica para una finalidad vital, espiritual, o formativa del hombre, así ellos em-

[15] El propio ATISTÓTELES ofrece una amplia versión de este argumento, aunque sin mencionar su procedencia, en *de interpretatione*, 9; cf. EPICTETO, *Diss.*, II 19, 1-5.

[16] Véase DIOC. LAERT., II 108 y 111. Cf. CICERÓN, *Primeros Académicos*, II 96.

plean la erística para atacar en su nacimiento mismo los principios de la lógica formal, y lograr que resalte su idea, más o menos vaga, de la irreductibilidad de lo individual, del dinamismo de la realidad, y de la indeterminación del futuro, la cual hace de la vida una posibilidad.

Que estas ideas son de raíz socrática —aunque su método de formulación sea negativo y de índole sofística— no ofrece duda alguna. En cuanto a su falta de cohesión orgánica y sistemática, que también es manifiesta, tal vez no hay que citarla como un reproche, pues la misma influencia de Sócrates requería este estilo peculiar. Lo importante no es el hecho de que los megáricos —así como los cínicos— sean como una caricatura de Sócrates, del cual recogen ciertas directivas sin absorber la médula de su principio, ni igualar su grandeza. Lo importante es señalar el hecho histórico de esta tradición filosófica que se contrapone al pensamiento sistemático y a la concepción científica de la filosofía. Las dos corrientes son independientes, pero, por lo mismo que se oponen la una a la otra y se combaten, es necesario tener a la una en cuenta para situar a la otra debidamente. Además, el interés de esa situación histórica no se limita al movimiento intelectual de Grecia durante el siglo IV. La situación se repite, porque estas dos maneras diferentes de filosofar inician entonces sendas tradiciones que se van enriqueciendo en el transcurso de la historia. De un lado, el estilo que puede llamarse aporético de la filosofía; del otro, el orgánico y sistemático. Sea cual sea su rigor, quienes adopten el primero no aspiran a producir una concepción general del universo, sino a obtener de la filosofía un beneficio inmediato en el plano de la vida humana. Con notables diferencias entre unos y otros, éste es en Grecia el estilo de Sócrates y de los socráticos, el de los escépticos del siglo III, y fuera de Grecia, el de Montaigne y el de los pensadores de la Ilustración. El otro estilo impone a la filosofía el peculiar rigor de lo que en Grecia se entiende por ciencia, el cual implica la formulación de un sistema universal, lo mismo en su validez que en su comprensión. Aun antes de que se produjese en la filosofía la conciencia de este estilo, Heráclito y Parménides y los físicos del siglo V filosofaron de este modo; y ya conscientes de su propio estilo, Platón, Aristóteles, y luego los estoicos y los científicos del siglo III.

Ahora puede verse que la filosofía de Platón realizaba la difícil conjunción y armonía de los dos estilos. Su pensamiento es, a la vez, socrático y sistemático. En cuanto a los megáricos, su conciencia estilística no es menos lúcida que la de Aristóteles. Ya desde Euclides de Megara, contemporáneo y amigo de Platón,[17] perciben el peligro que entraña la disociación entre la ciencia y

[17] Véase Dioc. Laert., II 106, y Platón, *Teeteto*, 142a-143c.

la vida. Este es el peligro recíproco del que Sócrates supo adivinar: el que *amenazaba* a la vida, en su fundamento moral, por la ausencia de la lógica y *la* correspondiente crisis de la verdad. Guiados por el mismo interés que él, ahora los megáricos proceden en sentido inverso, como si presumieran la próxima formalización de la lógica en el Liceo y en la filosofía estoica, y quisieran reclamar de antemano para el pensamiento esa libertad y esa capacidad de adherencia a lo vital y concreto que no se han perdido todavía, a pesar de todo, en Aristóteles.

Común a los megáricos, los cínicos y los cirenaicos, es la negación del valor humano de la vida intelectual, entendida a la manera aristotélica, y aun a la platónica de la segunda época. Antístenes, el fundador del cinismo, tiene, además, de común con la escuela de Megara, el nominalismo, que en los megáricos es vago y apenas formulado, y en él es riguroso. También emplea argumentaciones más o menos sofísticas con una finalidad anti-intelectualista. Ni la dialéctica, ni el error, ni la definición son posibles, dice contra Platón. No hay pensamiento relacionante o discursivo, porque de cada cosa individual sólo es posible pensar y enunciar la cosa misma. Darles nombres a las cosas es la única forma de pensar. El estudio de las palabras es el principio de toda educación. El método dialéctico implica la discusión, y cuando dos discuten, o bien piensan la misma cosa, y entonces la discusión es superflua, o piensan cosas diferentes, y entonces es inútil que discutan, pues nunca llegarán a ponerse de acuerdo. En cuanto al error, no cabe discurrir sobre él, pues no puede producirse nunca: si solo puede pensarse lo que es, el error consistiría en pensar lo que no es, y esto es absurdo. Finalmente, tampoco es posible la definición, pues, o tratamos de definir un compuesto, o de definir un simple. Si se trata de un compuesto, lo que puede hacerse es enumerar sus integrantes, pero entonces nos encontramos con que éstos, por ser simples, son indefinibles. De lo simple sólo pueden mencionarse semejanzas que ofrezca con otro simple, pero es imposible definirlo, porque es un elemento irreductible. Por otra parte, la realidad está compuesta de individualidades irreductibles, pero concretas. "Veo el caballo, no la *caballeidad*". [18]

Platón y Aristóteles hablan de él desdeñosamente (Antístenes era más viejo que Platón). Isócrates lo ataca, posiblemente por rivalidad académica, pues al Cinosargio acuden numerosos estudiantes. Pero hasta el nombre de este gimnasio, donde Antístenes enseñaba (Cinosargio significa el perro ágil),

[18] Véase DIOG. LAERT., VI *passim*. Cf. PLATÓN, *Eutidemo*, 283d y sigs. y *Cratilo*, 429a y sigs.; ATISTÓTELES, *Metafísica*, Δ 29, 1024b 30 y sigs. y H 3, 1043b 24; *Topica*, I 9, 104b 21.

se volvió contra él, y desde un principio la gente llamó perros a los cínicos. Con el tiempo, vino a llamarlos simplemente cínicos. La derivación peyorativa de este término no deja de ofrecer un interés histórico. La solemnidad y el empaque inherentes al estilo sistemático y al concepto científico de la filosofía, fundados muchas veces —y otras no— en la auténtica grandeza de la obra, han podido justificarse frente al estilo opuesto, y defenderse de sus ironías, mostrando los ejemplos muy frecuentes que ofrece esta tradición aporética, de pensadores sofísticos, cínicos en el sentido actual de la palabra, y carentes de dignidad y de altura. En el caso concreto de los cínicos antiguos, la animadversión de que fueron objeto se explica, aparte de los hechos citados, por su afán iconoclasta de combatir los prejuicios y las convenciones y opiniones falsas en que la gente acomoda su pereza moral. Pero esa inconoclastia no es gratuita. Por el contrario, tiene un auténtico fundamento socrático. "La virtud puede aprenderse"; "la virtud está en la acción": estos son los dos principios nada cínicos del cinismo, formulados por Antístenes.

Una idea del hombre entraña y promueve siempre un ideal de humanidad. La idea socrática del hombre, reuniendo en una unidad real y de sentido el saber y la virtud, promovió el ideal del sabio. En el sabio se realiza la más plena humanidad, porque su vida es la vocación de la virtud, y ésta se logra sólo por el saber y consiste en el saber. Inversamente, no hay saber verdadero sin virtud. Esta armonía de los dos componentes en la unidad del ideal humano, se interrumpe disonantemente, ya en tiempos de Platón. Estaba en la naturaleza misma de las cosas que cada uno de los componentes tendiese a adquirir predominancia sobre el otro. Los acontecimientos exteriores coadyuvaron a esta evolución de las ideas. Ya se ha visto que el carácter cada vez más sistemático y científico que adquirió la filosofía de Platón fué debido a su repugnancia moral por el contacto directo con la política; y aunque la intención de su filosofía fuese práctica, su forma y contenido fueron cada vez más especulativos. El saber que conduce a la virtud, y que realiza con ella el ideal del sabio, fué entonces un saber incontaminado por la acción. Tan incontaminado, que pudo llegar, ya en Aristóteles, a valer por sí mismo y a desconectarse de la virtud. Esta, a su vez, se presentó con un valor independiente del saber. Frente a esto, la otra dirección socrática se apoya más bien en el término complementario: en la virtud. Decae para los cínicos el valor especulativo del saber, y aumenta su valor práctico. El saber —la razón— se supedita a la acción. Al romperse por el otro lado el equilibrio del ideal humano socrático, acaba por anularse la fecundidad teórica y científica del conocimiento. En una sociedad altamente intelectualizada como la ateniense de entonces, éste es un escándalo que tiene menos probabilidades de pasar

desapercibido que el escándalo recíproco de los científicos. Invalidar la ciencia, negar a gritos, si conviene, su valor humano, parece una osadía mayor que dedicarse en silencio a elaborar una ciencia distanciada de la vida, no regulada por la suprema idea del bien.[19] En todo caso, ésta fué la raíz profunda del escándalo que los cínicos promovieron. Que su osadía fuese solamente criticada y ridiculizada, y que, en cambio, el maestro en que ellos se inspiraban hubiese sido condenado a la cicuta, a pesar de su mayor decoro, revela solamente ese enturbiamiento de la conciencia pública ateniense que se produce al salir del siglo V, durante el cual esa conciencia se mantuvo siempre alerta y vigilante, aun cuando cometía errores como el de la sentencia socrática.

Para Antístenes, pues, el eje de la vida y de la individualidad humanas es la acción y no la contemplación. La virtud suprema es la φρόνησις,[20] pero aquí la palabra ya no significa un conocimiento, como en Platón. Como una consecuencia curiosa de la desintegración del ideal del sabio, coinciden en restituirle a esta palabra su originaria significación práctica lo mismo Aristóteles, que rompe la unidad del ideal del sabio por el lado del saber, que los cínicos que la rompen por el de la virtud. En efecto, para ambos el saber se desliga de la virtud, aunque para uno el órgano del saber ocupa el ápice de la individualidad humana, y para los otros esta condición humana es esencialmente práctica o *ascética.* Dijo Antístenes que la virtud se enseña; si ella consiste en obrar, la verdadera *paideia* deberá consistir en educar al hombre para la acción. Ahora bien: es patente que no hay modo alguno de enseñar de antemano a los hombres cuáles deban ser sus decisiones en un futuro que se ofrece como indeterminación. Por tanto, la enseñanza debe consistir más bien en un ejercicio *(áskesis)* que los capacite para la acción futura, que disponga su ánimo y los resortes de su voluntad adecuadamente para las situaciones en que sea necesario decidirse y obrar.[21]

El conocimiento científico —dice Aristóteles— da la capacidad de juzgar

---

[19] La ciencia aristotétlica no está inspirada y regulada por la idea del bien. Es cierto que la vida filosófica o contemplativa permite lograr el bien supremo; pero este bien supremo —la felicidad— es inmanente y subjetivo, mientras que el objeto mismo del conocimiento supremo es objetivo y trascendente. Este bien no promueve beneficio alguno fuera del sujeto que lo experimenta; no es el principio motor del filosofar, sino algo que se da por añadidura. El saber vale por sí mismo.

[20] DIÓGENES LAERCIO, VI 10-73.

[21] Aunque tan discrepantes de Aristóteles por los fundamentos, también en este punto coinciden los cínicos con él, al descubrir el valor moral del ejercicio psicológico que conduce a la adquisición de hábitos. Véase ARISTÓTELES, *Et. a Nic.*, II 5.

sobre lo que es universal y necesario.[22] Si bien esto es cierto, también lo es que la acción se produce siempre en el plano de lo particular y contingente. Sin esta contingencia, la voluntad carecería de sentido: su función es precisamente decidir ante lo que se presenta como indeciso. Esta es la misión del hombre en la vida. Por lo mismo que la voluntad es la potencia cardinal del hombre, según los cínicos, tuvieron ellos una predilección especial por Hércules, que fué divinizado por sus actos, por la fuerza tenaz de su voluntad libre. Según Aristóteles, el hombre es libre por la razón; según los cínicos, por la voluntad. Pero este voluntarismo no implica en ellos un irracionalismo.[23] La φρόνησις es prudencia y no saber, pero es una virtud guiada por el entendimiento. El ejercicio o ascesis de la voluntad no es un mecanismo ciego, sino iluminado por un discernimiento intelectual. Y, de hecho, ésta es la misión que le incumbe a la inteligencia, y no otra. La razón humana es razón práctica y vital, no especulativa ni divina como en Aristóteles. Lo divino en el hombre —lo hercúleo— es la voluntad.

Por las mismas razones que los cínicos preconizan la acción, los cirenaicos, paradójicamente, la rehuyen. Encontramos en los discípulos de Aristipo[24] el mismo descrédito de la especulación y de la ciencia que en los cínicos; el nominalismo, la crítica de las personas, las costumbres y las instituciones, el mismo sentido vital y práctico de la filosofía, el mismo afán de fijar en qué consiste la libertad del hombre en su vida de relación con todo lo que no es él mismo. Pero así como en los cínicos la oposición entre naturaleza y convención promovía la búsqueda de la libertad en el esfuerzo (πόνος) para los cirenaicos la libertad consiste en evitar todo esfuerzo. Ambas teorías son radicalmente individualistas; ambas entienden la libertad como liberación. Para ambas, el hombre se hace a sí mismo en la vida. Pero, según los cínicos, esta hacerse consiste en un movimiento de expansión vital; mientras que, para

---

[22] *Et. a Nic.*, VI 6.

[23] El hedonismo práctico, más o menos desvergonzado, no aparece en los cínicos del siglo IV, sino en los del III. Este cinismo posterior fué el que promovió el cúmulo de anécdotas que ya los antiguos fabricaron en torno de la figura de DIÓGENES. Algunas pudieron ser auténticas, pero ninguna de ellas, o parecida a ellas, se atribuye a ANTÍSTENES. Sobre estas anécdotas, véase DIÓGENES LAERCIO, VI *passim*.

[24] ARISTIPO fué un contemporánea de PLATÓN. Sus ideas y las de sus discípulos son conocidas indirecta y fragmentariamente. Hay que ver, principalmente, DIÓGENES LAERCIO, II 86 y sigs. y SEXTO EMPÍRICO, *Contra Mat.*, VII 190-200. También CICERÓN, *Acad.*, II y PLUTARCO, *Contra Colotes*, 24. La cuestión de si el *Filebo* de PLATÓN y la *Etica a Nicómaco* de ARISTÓTELES (X 2), donde se habla del hedonismo, se refieren a ideas cirenaicas o no, es debatida por la crítica. Véase, sobre esta cuestión, LORENZO COLOSIO, *Aristipo di Cirene*, Turín, 1925.

los cirenaicos, consiste en contraerse y evitar el movimiento. Ambos aspiran a la suficiencia absoluta de lo humano; pero lo encuentran por caminos divergentes.

Al afirmar que la inteligencia es la guía de la acción, los cínicos —por todo lo que podemos saber— dejaron sin plantear siquiera el problema, que hubiera sido grave para ellos, del criterio moral. Pudiera, en efecto, preguntarse en qué orden de valores, descubierto por la inteligencia, debe encontrar la voluntad la pauta para sus ejercicios y sus decisiones. Esta pregunta la contestan los cirenaicos. El criterio es subjetivo, pero no pertenece al orden intelectual, sino al sensible. El problema es el del bien y el mal. El camino de la solución está en equiparar el bien al placer y el mal al dolor. La vida filosófica es una vida práctica; pero la libertad que aspiramos alcanzar en ella se logra mediante una acción negativa. La virtud es la liberación del dolor; y como éste lo produce precisamente el movimiento, liberarse es inhibirse y contraerse.

El hombre vive encerrado en sí mismo, aislado del exterior como una ciudad sitiada. De fuera, recibimos impresiones, y ante ellas reaccionamos. La vida se reduce a esto, y el conocimiento fundamental se obtiene por el estudio de las acciones y las pasiones. De otra cosa, nada cierto podemos saber. El hombre conoce la impresión que recibe, pero la cosa exterior a él que produce esta impresión, no puede llegar nunca a conocerla en sí misma. Puede hablar de ella, puesto que le atribuye un nombre; pero este saber nominal es el único que posee de lo externo. El saber interno, en cambio, es rico, válido y auténtico. Sabemos que somos afectados. La afección ($\pi\acute{\alpha}\theta o\varsigma$), o pasión, es movimiento. Cuando es suave, produce placer; cuando violento, dolor; si es demasiado débil, nos deja indiferentes, o sea inafectados. Por encima de todas las convenciones, la medida natural de nuestra acción es entonces el placer. La integridad del sabio exige que rehuya las pasiones, es decir, literalmente, las impresiones que recibe del exterior. La paz —la libertad— sólo la consigue encastillándose en su propio interior, eludiendo el contacto con lo ajeno.

Qué implicaciones trae esta desesperada soledad del hombre, que sólo descubre un camino de liberación en la supresión de la vida, es cosa que habrá de examinarse en el capítulo siguiente, al comentar particularmente el epicureísmo, que es una derivación clara de este hedonismo cirenaico. Conviene observar dos cosas nada más: que esta soledad interior y este aislamiento, más radical que el del *nous* aristotélico, constituye la segunda aparición de una idea de la filosofía como muerte: la primera fué el *Fedón*. Y que en esta doctrina se percibe ya la intromisión en la filosofía de actitudes extrañas

a la tradición helénica. Antístenes era hijo de una esclava tracia. Recordemos, además, que el sabio, para los cínicos, era un κοσμοπολίτης: aspiraba a lo que hoy llamaríamos la ciudadanía del mundo. El sabio, en las palabras de Diógenes, es el hombre "sin ciudad, sin hogar y sin patria, errante y mendicando para buscar el pan cotidiano". Estos signos de universalización, propios de la época, contienen los elementos trágicos inherentes a la crisis de una tradición. La universalidad del helenismo, tan diferente de la universalidad de Sócrates, de Platón y aún de Aristóteles, produce los frutos amargos del árbol desarraigado, que vive precariamente en tierra impropia.

4

EL DISTANCIAMIENTO DE LA REALIDAD se produce en Platón por unos motivos de desilusión política. Estos motivos, en su filosofía, se convierten en razones: razones éticas sustentadas metafísicamente. La vida virtuosa es la del saber, la dedicada al conocimiento de la realidad; pero la realidad verdadera no es ésta que nos rodea y en la cual vivimos. También es por razones éticas que se alejan de la realidad sensible los cirenaicos, pero ya no tienen ellas un apoyo metafísico, sino exclusivamente epistemológico. De las dos realidades platónicas, aceptan solamente la sensible, y admiten que de ella no derivamos verdad alguna, sino solamente impresiones o afecciones. La virtud consiste entonces en mitigarlas, concentrándose en sí mismo. Sólo que, en ellos, esta concentración interior de la vida ha perdido su intención trascendente al perderse el mundo de los seres Ideales. La intimidad del sabio cirenaico es una intimidad vacía y solitaria. La actitud de Aristóteles, frente a este problema de las dimensiones de la vida humana, es más platónica en cuanto que mantiene la relación vital —por medio del *nous*— del hombre con lo trascendente. Pero a la vez que mantiene este término supremo de relación, mantiene también, afirma e intelectualiza, la relación práctica del hombre con el mundo sensible. El análisis de estas formas de relación se encuentra en la *Etica a Nicómaco* y en la *Política*.

La distancia que va de la *República* a la *Etica* la determina esa reincorporación, que efectúa Aristóteles, de la convivencia humana normal al plano de la teoría ética. Aparentemente, este hecho revelaría en Platón una cualidad vital menos sensible que la de Aristóteles. Pero lo contrario es la verdad. La *República* propone una solución política, porque está inspirada en el sentimiento penetrante del problema concreto. La solución propuesta es tanto más elevada e impracticable, cuanto más decadente y desesperada se presenta la situación política contemporánea. El alejamiento de la vida se produce en

Platón como una renuncia deliberada y dolorosa. Cuanto más dolorosa, más purificada, radical y excelsa resulta la ética que se contrapone a la realidad. Para esta moral, la virtud sólo se alcanza sometiendo a dura prueba el ánimo en cada momento de la vida. El virtuoso es un hombre excepcional. La aristotélica, en cambio, es una ética del término medio, no sólo porque establece la virtud en una posición medianera entre dos extremos igualmente viciosos, sino porque es aplicable al hombre medio. Es más psicológica y sociológica que la de Platón, y menos ideal. Por tanto, menos radical. La neutralidad de su tono, si así puede decirse, se explica por la desapasionada actitud de Aristóteles. Platón era un doctrinario y un revolucionario utópico; consciente, con toda seguridad, de la utopía de su reforma. El problema de las relaciones del individuo con la comunidad era para él tanto más dramático cuanto que percibía la imposibilidad de remediar la crisis en el plano real. De donde la radicalidad de su doctrina. El afán de poder había sido la potencia que provocara la crisis y produjera la acentuación desorbitada del individualismo. Por esto, la *República* suprime enteramente el afán de poder del régimen de la comunidad, aún a costa de suprimir con él la individualidad de todos los que no sean filósofos. El Estado pasa por encima de ellos. La posición aristotélica es más moderada, como se dice en nuestros días. Tiene la moderación que realza siempre la actitud de quienes carecen de ideales; quiero decir, de los filósofos que no sienten, como sintiera Platón, en la entraña viva de su ser, el problema de su tiempo y de su patria. Es una moderación que deriva de un fundamental escepticismo. La *Política* de Aristóteles es teórica y empírica a la vez. Más teórica que la de Platón, a pesar de la imposible distancia a que se encuentra la *República* respecto de la realidad política de Atenas en el siglo IV. A ese escepticismo político de Aristóteles debemos la formidable teoría de las formas de vida humanas, individuales, sociales y políticas, que contienen sus dos grandes tratados. Pero esta teoría no puede ser comprendida en su sentido humano, si no es en relación con la situación vital de su autor. El hecho de que su análisis de las formas de Estado fuese tan imparcialmente completa, se explica por un eclecticismo que las considera a todas como posibles, y a ninguna como absolutamente preferible. La república de Platón es imposible en la medida de la perfección ideal que quiso darle su autor. Las repúblicas aristotélicas son posibles todas, en la medida misma de su inherente imperfección.

Para Platón, la política debía vincularse nuevamente a la ética, y a través de ella, basarse en los principios absolutos, metafísicos de la filosofía. Para Aristóteles, la política ha dejado de tener principios absolutos; y su vinculación con la ética no puede proporcionárselos, porque la ética misma carece

de ellos. El absoluto, según piensa Aristóteles, está fuera del campo de la acción. Su ética es, por tanto, en gran medida, psicologista y relativista; y la consideración que le presta al Estado, y su modo de elaborar la teoría de sus formas, son consiguientemente, las de una crítica histórica. La riqueza extraordinaria de saber del hombre que contienen estas teorías aristotélicas de la vida de relación, proviene precisamente de que se construyen, por primera vez, como teoría de los posibles. Esto, sin duda alguna, presupone una atención más amplia y más directa a la realidad, y a la vez más intelectualizada y menos sensitiva. El problema, que en tiempos de Sócrates fué de vida o muerte, y en los de Platón tenía el dramatismo de una urgencia inmediata, se convierte en Aristóteles en un tema teórico e histórico, del que puede tratarse con el mismo estilo y en el mismo tono imperturbado con que se analizan la catamenia *(de generatione animalium)* o los hábitos de los elefantes *(Historia animalium)*. Esto significa que ha muerto la vida política de Grecia, y que ha nacido ahí la ciencia en sentido riguroso.

En este sentido, que adquiere desde entonces, la ciencia no tiene nada que ver con el amor. Esta desconexión parece en nuestros días tan obvia, que la simple mención de los dos términos juntos —ciencia y amor— resulta un desatino. Pero en los de Aristóteles no lo parecía todavía, ni lo pareció en los medievales, cuando el amor y el saber pudieron estar, para el cristiano, tan esencialmente unidos como los dejó Platón en el *Banquete*. Y por lo que respecta a la idea del hombre, éste es el punto decisivo de la diferencia entre Platón y Aristóteles, y el que explica, por razones profundas, de carácter y de doctrina, la otra diferencia que hemos señalado entre ellos, respecto de la ética y de la política.

De todas las ideas del hombre que ha propuesto el pensamiento griego, ninguna ha gozado de mayor fortuna que la aristotélica en la posteridad. No es aquí el lugar ni este el momento de indagar por qué. Las razones no pueden ser triviales, ni siquiera puede darlas la historia usual de las ideas. Pues esta idea tiene la peculiaridad de reflejar como ninguna otra la realidad del hombre que la piensa y de la situación en que se formula. Los azares por que pasan las ideas en su transmisión histórica no pueden condicionar exclusivamente su adopción o su readaptación. Como quiera que sea, es un hecho indudable el de la predominancia en la tradición occidental de esa idea del hombre como ente de razón, como poseedor de un *nous* que busca y encuentra la verdad universal, necesaria y eterna, de una mente analítica que sabe proceder independientemente de las condiciones temporales y espaciales, forjadora de la ciencia y guía suprema de la vida individual. Ya en Platón se inició el examen de la complejidad interna del alma. Este examen, lo

completa Aristóteles con su lucidez analítica y su rigor metódico que nunca desfallece, y con ello nacen la psicología *(de anima)* y la caracterología *(Ethica Nicomachea)*. Pero en este análisis interno y en la correspondiente jerarquización de las diversas facultades y funciones, la razón ocupa el lugar primero y supremo. Correspondientemente, el amor queda relegado. La capitalidad del hombre es el logos y no el Eros. Por el logos y no por el Eros, ni por ambos juntos, accede el hombre a la divinidad, a la trascendencia, y alcanza su inmortalidad. Y tan fuerte ha sido la influencia de Aristóteles, que veinte siglos y medio de Cristianismo, de vida establecida sobre la religión del amor, no han sido suficientes para que la respuesta espontánea de la gente a la pregunta: ¿Qué es el hombre?, pudiera ser: Un animal erótico, en vez de: Un animal racional.

El concepto aristotélico de la ciencia, de la verdad y la razón, ha sido el causante de que, en primer lugar, el amor fuese considerado como algo irracional y, consiguientemente, que quedase relegado a la zona inferior de la estructura anímica. Es cierto que con ello Aristóteles no se alejaba de la tradición helénica, sino que más bien la culminaba. Pero también es cierto que su maestro pertenece igualmente a esta tradición, y sin embargo supo encontrar el inestable punto de armonía entre el logos y el Eros, lo cual representa también una culminación, en una dirección distinta, no menos universal y más fecunda. Por lo demás, esta tradición helénica del logos no había tenido los mismos caracteres que presenta la concepción aristotélica del *nous*. Para los griegos, el logos era algo así como un elemento esencial del universo, algo objetivo, unido a la noción misma de cosmos, ya se trate del universo como tal o del mundo especial de los humanos, que es el cosmos político. La innovación sensacional de Platón consistió en añadirle a esa idea del cosmos, en sus dos sentidos, un elemento nuevo: el del amor, que no venía a perturbar la disposición de los elementos anteriores, sino a completarla. A esta concepción del cosmos correspondía claramente una concepción o idea del hombre según la cual, en la cima de su ser no estaba la razón sola, suficiente y fundándose a sí misma. Aristóteles, que prosigue en tantos aspectos de su filosofía las directivas de su maestro, lo abandona en este punto. Pero tampoco puede volver enteramente a la tradición, sin alterarla. La presencia manifiesta de la arbitrariedad en esa parte del cosmos que es la convivencia humana, había provocado ya una crisis de la idea tradicional en las mentes de todos los griegos inteligentes. La ley, que era el eje de esa tradición, estaba en crisis. Como dice Jaeger, "antes, vivir de acuerdo con las leyes era la más alta ley no escrita de la Grecia antigua"; pero, como Platón muestra en el *Critón*, el estado había llegado a degradarse hasta el punto de que,

"de acuerdo con sus leyes, el más justo y el más puro de los griegos, tenía que beberse la cicuta".[25] Esto significa que se había roto esa armonía y conexión entre la ley natural y la humana, que es una de las características salientes de las concepciones del mundo anteriores a Sócrates. Frente a la ley política, aparece entonces otra ley de superior validez, que es la ley moral. Pero ésta no es propiamente ley, sino norma. Su esfera de aplicación es la vida individual, no la vida de la comunidad. Al entrar en crisis el cosmos político, la filosofía trata de salvar el individual: el microcosmos. Platón no consigue darle universalidad a los principios de su ética. La suya es una ética de minorías; por esto se permite ser tan exigente. La de Aristóteles es más general —para los griegos— por lo mismo que no se propone ningún absoluto. Pero entonces, renunciando a un absoluto, tampoco puede quedar sometida a los principios rigurosos de la filosofía. El órgano de la ética no es ya la razón; el camino de la virtud es este dispositivo psicológico que llamamos hábito. Y además, la virtud misma concreta no es siquiera estable, no es necesaria y universalmente definible. La misma virtud exige a unos más, y a otros menos.[26] El criterio es el buen sentido, que sabe captar las diferencias de matiz cualitativo, y no la razón homogénea, neutral e indiferente. Aristóteles sigue, pues, la tradición helénica del logos, pero en el plano de la ciencia y no en el de la vida. Pues ciencia y vida han quedado para él divorciadas.

El divorcio de la vida y la ciencia es sólo una faceta de un todo coherente cuyos otros aspectos son la indiferencia política, la purificación y el aislamiento de la razón teorética, el descenso del amor al plano de lo irracional, la concepción de la ética como teoría del carácter y teoría de los posibles. Los motivos por los cuales este conjunto de nociones, y la idea del hombre en que culminan, hayan podido establecerse y predominar en un mundo cristiano, cuyos principios son enteramente opuestos, es uno de los problemas históricos más espinosos e intrincados. Pero es un hecho innegable que la idea cristiana del amor intelectual de Dios no ha podido surgir sino en pugna con la tradición aristotélica. Ella implica, además, una idea del hombre y hasta de la filosofía que hubiese encontrado en Platón un apoyo más inmediato, firme y fecundo. No hay cosa menos "personal", en el sentido cristiano de la palabra, que el *nous* aristotélico, ni menos personal que el Dios concebido como primer motor y "pensamiento del pensamiento"; ni hay posibilidad ninguna de fundar lo que se entiende por fe, en la filosofía aris-

[25] JAEGER, *Aristotle*, ed. ing., Oxford, 1934; pág. 398.

[26] Cf. *Etica a Nicómaco*, II 6.

totélica, si no es alterando su sentido de un modo radical. Y esa posibilidad *sí se* presenta en la filosofía de Platón.

El resultado de ello ha sido que, de la disociación del logos y el Eros, *se* haya pasado a la pugna del uno contra el otro. De tal suerte que parece arraigada en la conciencia de la humanidad occidental la idea de una incompatibilidad entre ellos; y la convicción de que el logos es superior, aparece como uno de los fundamentos vitales de esta humanidad. Ocurre entonces que toda reivindicación del amor presenta los caracteres de un movimiento reactivo, y tan unilateral como las llamadas direcciones irracionalistas de la filosofía. En la esfera exclusiva de la religión —de la cristiana— esa reivindicación es innecesaria, o resulta paradójica si llega a darse; pues, pese a todas las influencias intelectuales de Aristóteles, la religión es esencial, incontrovertiblemente una relación amorosa. Pero cada vez van quedando mayores zonas de la vida fuera de esa esfera religiosa, y gobernadas aparte o en contra de su régimen, dígase lo que se diga. Y en esas otras zonas, un movimiento cultural cualquiera, intelectual o artístico, que se presente como reivindicador del Eros, es calificado de romántico despectivamente. No importa averiguar la validez de esta categoría, ni el sentido con que puede emplearse diversamente. Pero es patente que en una situación histórica fundada sobre la conjunción y el equilibrio armónico de la razón y el amor, como se dan en Platón —y en San Agustín— no cabrían el romanticismo, ni el irracionalismo, ni sus posibles contrarios, incluído el aristotelismo auténtico, todos los cuales expresan precisamente la ruptura de aquel equilibrio y aquella armonía.

En Platón, la armonía del amor y la razón compensaba al menos el radical dualismo del alma y el cuerpo. En Aristóteles, como hemos visto, esa armonía se desvanece, pero el dualismo subsiste, agravado todavía por los términos en que se plantea. En Platón, "el alma entera" era un ente distinto, que aspiraba a separarse y se separaba al fin, con la muerte. La complejidad interna de esta alma, tan precisamente analizada por Aristóteles, presenta ahora una especificación peculiar. No es el alma entera la que se separa, sino solo su parte suprema: el pensamiento activo. Este queda de un lado, y del otro, junto con el cuerpo, la parte restante del alma, incluso el pensamiento pasivo. La dualidad esencial del hombre se infiltra en el seno del alma misma.[27] Cuerpo, alma vegetativa, sensitiva, y hasta la intelectiva en cuanto no incluye la cima del *nous*, el hombre los posee en común con los otros animales. Lo

[27] Véase *de partibus animalium*, I 641b: ningún animal posee intelecto sino el hombre. La ciencia natural se ocupa de todo lo humano, pero no de toda el alma: el alma racional y los objetos del entendimiento corresponden a la filosofía. Sobre la diferenciación entre inteligencia activa y pasiva, véase *de anima*, III 4-5.

que constituye el hombre como tal, diferenciado de otro ser cualquiera, y semejante a Dios, es esa potencia racional pura, indiferenciada, descualificada, neutra, homogénea y común, de la cual queda excluída toda particularidad individual, todo elemento vital o histórico, toda participación en la temporalidad y la espacialidad, todo lo concreto de la existencia humana en el sentido que luego se llamará "personal". Esto es, nada más, lo que trasciende la muerte y tiene asegurada la inmortalidad.

Este es un dualismo sin la tensión interna que ofrecía el de Platón. El concepto platónico del alma acentuaba la individualidad del hombre. La vida al servicio y para el "cuidado" del alma era una vida concentrada en la intimidad. Pero este individualismo conducía a un absoluto —las Ideas— y a una trascendencia —la inmortalidad del alma entera. La tensión se producía entonces entre los dos mundos: éste, en el cual vivimos, y el otro, al cual aspiramos. Las almas selectas eran, consiguientemente, las que se guiaban en la vida por una norma moral absoluta. En Aristóteles, en cambio, se desvanece la tensión entre los dos mundos, aún cuando subsiste la dualidad del hombre. Cierto es que su concepción del universo es más orgánica y cabal que la platónica. Pero, a cambio de esto, el individualismo de su metafísica trae como consecuencia el relativismo de su moral. La tensión en que vive el hombre, según Aristóteles, ya no es entre dos mundos, entre el Ser pleno y el ser degradado, entre el Bien absoluto y los bienes concretos y efímeros, entre la Belleza Ideal y sus menguadas copias terrenales; sino entre dos males opuestos, cuyo centro de equilibrio es el punto inestable de virtud. Pero así los dos excesos, como el término medio que debemos buscar entre ellos, se ofrecen todos en este mismo mundo. En otros términos: por aristocrática y particular que fuese la ética platónica, tenía sin embargo un principio universal, porque era un principio metafísico y trascendente. La ética de Aristóteles, por el contrario, siendo una ética común o general, ha perdido su apoyo metafísico y tiene un principio inmanente.

5

De otros filósofos griegos, analizando su pensamiento, hemos podido extraer aquellas ideas suyas que se acomodaban, de un modo u otro, al esquema antropológico principal constituído por los conceptos de azar, destino y carácter. Pero Aristóteles es el primero de los griegos que se hace cuestión de estas nociones, que percibe el problema de sus relaciones mutuas y les da actualidad y tratamiento riguroso en el plano de la filosofía.

Más o menos expresa, la idea de la legalidad del universo está presente en toda la filosofía griega anterior a los sofistas, y constituye uno de sus ejes cardinales. La idea de cosmos implica de algún modo la idea de *nomos*. Esta regularidad que ofrecen todas las cosas en su comportamiento es la garantía de su racionalidad. Pero la ley política, de donde proviene la noción de ley natural o física, también es racional, y sin embargo admite infracciones en el plano de los hechos. Su finalidad es regular los actos humanos, pero puede haber y de hecho hay actos humanos que contravienen esa regulación. Esto es así, porque el carácter normativo de la ley política presupone justamente la libertad de la conducta. La ley natural no es normativa, sino causal. Su universalidad tiene que ser total y necesaria. Sin embargo, era patente que la naturaleza ofrecía casos abundantes de indeterminación, hechos sin causa aparente, que contravenían a la ley física o estaban al margen de ella. ¿Podía haber en la ley física las mismas excepciones e infracciones que admite la ley política? El problema que plantean estos hechos no lo resolvió la física antigua, ni podía resolverlo con el escaso repertorio de categorías que empleaba. El concepto de la legalidad, de la regularidad y constancia en la producción de los fenómenos, no era suficiente. No todos los cambios o movimientos son del mismo orden. Tampoco su causa es única, sino varia. Hay que ver, además, si todo movimiento es necesario, o hay movimientos contingentes, y en qué sentido pueden éstos afectar la racionalidad y la universalidad de la ley causal. De este modo, ley causal y ley normal o normativa pueden quedar rigurosamente definidas y distinguidas. Esto fué lo que llevó a cabo Aristóteles. Y al hacerlo, es inevitable que tuviera la misma conciencia de la superioridad de su filosofía que tenemos hoy quienes la examinamos y comparamos con las doctrinas de los antiguos físicos, y aún de los del siglo V. El genio de aquellos hombres, sin embargo, queda realzado precisamente por el rudimentario instrumental de conceptos con los cuales operaban y supieron penetrar tan hondamente en la naturaleza de las cosas. Aristóteles es el forjador y el pulidor de casi todos los conceptos fundamentales de la filosofía natural. Y, dicho sea incidentalmente, muchos de los conceptos que emplea para referir y criticar las doctrinas de los físicos anteriores, son suyos y no de ellos.

Para el tema de la idea del hombre, la importancia de estos conceptos de la física consiste en que por ellos deberá determinarse, primeramente, en qué sentido y hasta qué punto sea el hombre un ente natural; y luego, a qué parte de la condición humana le alcanza la facultad de obrar libremente. Ya se ha visto que, para Aristóteles, el hombre es, en efecto, un ente natural,

por lo menos parcialmente.[28] Consiguientemente, si la naturaleza toda procede según un orden riguroso y necesario, esa parte del hombre que sea natural estará sujeta a la necesidad. Ahora bien: que este orden riguroso de la naturaleza existe, está implicado en la teoría aristotélica de las cuatro causas.[29]

"De todas las cosas que existen, algunas existen por naturaleza, algunas por otras causas".[30] Todas las cosas que existen por naturaleza —los animales y sus partes, las plantas y los cuerpos simples: tierra, agua, aire, fuego— difieren de las que deben su existencia al arte o artificio, en que las primeras tienen, dentro de sí mismas, un principio de movimiento o de reposo. Las otras, o sea las cosas artificiales, sólo poseen este principio en tanto que están hechas de substancias naturales, pero no en sí mismas, en tanto que artificiales. Lo cual indica que la naturaleza es el origen o la causa del ser en movimiento y del ser en reposo. Son cosas naturales, pues, las que poseen este principio; cuando decimos "de acuerdo con la naturaleza de las cosas", nos referimos a los atributos que éstas poseen en virtud de lo que ellas mismas son. Ahora bien: ¿a cuál de estos dos tipos de cosas o entes pertenece el hombre? Es patente que el hombre no es un ente artificial. "El hombre nace del hombre, pero la cama no nace de la cama".[31] Sin embargo, cualquiera que sea la forma de cambio que puedan experimentar las cosas, así las naturales como las artificiales,[32] este cambio puede siempre explicarse por una causa, o por la concurrencia de varias. ¿Qué sentido tiene, entonces, hablar del azar y de la espontaneidad como causas?[33] Necesidad y azar, manifiestamente, son términos que deben definirse correlativamente.

El principio de necesidad no es absoluto, así en el plano del ser que en el del devenir. No todo lo que es existe por necesidad, ni deviene por necesidad todo lo que ocurre. Entre las cosas que *son*, algunas son también capaces de no ser; la misma ambigüedad de carácter ofrecen algunas en su devenir: su cambio no es absolutamente necesario.[34] Ya sabemos que la aparición de las cosas y su cambio se producen según una serie o secuencia causal, de tal

---

[28] Véase en el § 4 de este capítulo, el pasaje correspondiente a la nota 26, y esta nota misma.

[29] *Física*, II 3. Cf. *de gen. et corrup.*, II 9; *de part. anim.*, I 1; *Metaf.*, Λ 7 y 10, B 2, Δ 2.

[30] *Física*, II 1, 192b.

[31] *loc. cit.*, 193b 5-10.

[32] Tipos de cambio: traslación, alteración, crecimiento y disminución. Véase *Física*, II 1, 192b 15; *de anima*, I 3.

[33] *Física*, II 4.

[34] *de gen. et corrup.*, II 11.

suerte que cada fase de la secuencia debe su ser, o el cambio que ella representa, a un antecedente, y éste a su vez a otro, y así sucesivamente. Pero es manifiesto que, si bien cada cosa, debe su ser a un antecedente, esta cosa no es necesariamente el antecedente de otra, que sería su consecuente. El antecedente de un edificio son los cimientos; pero del establecimiento de estos fundamentos de la casa, no deriva la casa misma *necesariamente*. De parecido modo, la existencia de un hombre tiene como antecedente *necesario* la existencia de su padre, pero la inversa no es cierta, pues la simple existencia de un hombre no implica *necesariamente* que vaya a procrear un hijo. En otros términos, dada la existencia o el devenir de una cosa cualquiera, esta existencia y este devenir presuponen necesariamente un antecedente, pero ellos no son, a su vez, antecedentes necesarios de un consiguiente análogo que prolongue la serie o secuencia causal. Solamente cuando esta secuencia es cíclica, la necesidad es absoluta. No siendo cíclico —como es, por ejemplo, la eterna revolución celeste—, el proceso sólo puede ser rectilíneo, y entonces debe tener una "fuente originaria", de la cual depende, con una *necesidad condicional*, el proceso entero. Se llama pues, necesidad condicional al nexo que se establece en una secuencia causal entre una cosa y su antecedente, por el cual esta cosa debe su existencia o su cambio a dicho antecedente, pero ella no es, a su vez, antecedente necesario de ningún consecuente *posible*. Por el contrario, la necesidad absoluta es el nexo que se establece entre los componentes de un proceso, por el cual cada fase no sólo es una consecuencia necesaria de la anterior, sino a la vez antecedente necesario de la siguiente. Lo cual elimina la *posibilidad* de ser o no ser, de cambiar o no cambiar. Esta eliminación de la contingencia sólo se produce en el movimiento circular o cíclico. Ni el venir a ser ni el devenir del hombre presentan esta forma circular; por tanto, existe la contingencia en el plano de lo humano, aunque limitada por la necesidad condicional, que prescribe que todo lo que es o cambia deba su existencia o su cambio a un antecedente.

Esto, por lo que se refiere a la necesidad. Veamos ahora lo referente al azar. Las cosas que acontecen por necesidad, siempre —o casi siempre— acontecen del mismo modo. "Lo que es *por necesidad* coincide con lo que es *siempre*". [35] Las cosas que ocurren "por azar" no figuran entre éstas. Pero, ¿hay realmente cosas que ocurran por azar? ¿Puede en rigor considerarse el azar como una causa? En cierto sentido, el azar no es causa, y sin embargo es verdad que ocurren cosas por azar. Ciertos acontecimientos se producen con vistas a un fin, y otros no. En los primeros, el fin puede haber sido dispuesto por el pensamiento o por la naturaleza; pero lo mismo unos

[35] *idem*, II 11; cf. *Física*, II 5, 196b 10-15.

que otros están en la esfera de los hechos que "envuelven un propósito". Pues bien, en esta esfera de hechos nos encontramos con algunos cuya causa no es necesaria, *per se*, regular y determinada, sino contingente, accidental, irregular e indeterminada. A estos hechos los llamamos azarosos. Hay, en efecto, cosas que son lo que son en virtud de sí mismas o *per se*, y otras que son accidentales. La cosa que es *per se* es causa determinada de su efecto, pero la causa accidental es indeterminable. Supongamos un hombre dedicado a recaudar fondos para un festival. Hay un cierto lugar donde podría obtener fácilmente el dinero que anda buscando, pero él no lo sabe. Sin embargo, se dirige a ese lugar con otro propósito, y, *accidentalmente*, consigue recaudar el dinero. Su acto fué intencional y deliberado; pero sus consecuencias no estaban implicadas como algo regular y necesario en el acto mismo. El azar es, pues, "una causa accidental que aparece en la esfera de los actos realizados con vistas a un fin, el cual implica un propósito".[36]

Aristóteles ha razonado científicamente la existencia del azar. Es decir, ha incluído en la esfera de lo racional, antes ocupada solamente por la ley, los hechos fortuitos e "inestables", que se producen aparte de la invariable regularidad de toda norma y determinación. Lo importante es que estos hechos puedan ser, precisamente, "acciones" humanas en la plenitud de sentido de este término: no reacciones emocionales o mecánicas, sino actos deliberados, inteligentes y reflexivos —como Aristóteles los califica. Pero, como también la naturaleza obra con un propósito,[37] y también en ella encontramos hechos que se producen con vistas a un fin, esta zona de lo humano, que abarca su capacidad de actuar, no es aquélla que lo distingue radicalmente de la naturaleza. Lo propiamente humano es el *nous*, y éste no se equivoca nunca.[38] La zona del error y del azar, de la posibilidad, la contingencia y, por tanto, de la libertad, es precisamente la zona natural de la vida humana: la menos humana. La excelsitud del *nous* estriba precisamente en su necesidad.

6

LA ÉTICA DE ARISTÓTELES es una ética de la inmanencia. El equívoco que ha podido producirse a este respecto, entre algunos comentaristas de su filosofía, se debe, en primer lugar, al hecho de que esta filosofía culmina en la noción rigurosa del ente trascendente por excelencia que es Dios, cuya exis-

[36] *Física*, II 5, 197a 5 y sigs.

[37] "La naturaleza nunca obra sin un propósito": *de anima*, III 9, 432b 21.

[38] "El *nous* no se equivoca nunca": *de anima*, III 10, 433a 26.

tencia se afirma en la *Metafísica;* y en segundo lugar, al hecho de que la *Etica misma* culmine con la afirmación de que el bien supremo se alcanza plenamente en la vida contemplativa. Pero estos dos caracteres de la filosofía aristotélica corren el riesgo de ser inadecuadamente comprendidos si se olvida que la contemplación o especulación es también una forma de vida, y tiene un carácter práctico, aunque se oponga a la acción, pues de lo contrario no podría ser considerada siquiera como tema de la *Etica;* y además, que el sumo bien a que conduce la virtud del alma en su función contemplativa es, a pesar de todo, un bien inmanente: la felicidad. Este fin o bien supremo ha sido establecido mediante un análisis de lo que Aristóteles llama "la función propia del hombre". A esto se debe el valor antropológico de la *Etica a Nicómaco.* No sólo en el tratado *Sobre el Alma,* sino en este tratado y en la *Etica,* que concuerda con él fundamentalmente, es donde debe encontrarse la teoría del hombre aristotélica.

Todas las cosas tienden al bien. No hay arte ni ciencia, acción ni conducta, que no aspire a un bien.[39] El bien es el fin de toda acción. Habrá, pues, tantos bienes como direcciones posibles de la acción. Pero estos bienes y fines innumerables no son independientes, sino conexos, en el sentido de que son todos relativos, y supeditados a un fin supremo. Este fin se determina examinando cómo procede el hombre en su vida, qué cosas aspira a realizar con vistas a otras superiores, y cuáles desea por sí mismas. Por sí misma, como veremos, sólo desea la felicidad. Por ahora, lo importante es notar que *la disciplina que se ocupa de los fines es la ciencia política.* Ella es la que determina lo que debe y lo que no debe hacerse, es decir, lo que es bueno para el hombre. Pues, aunque puedan distinguirse el bien del individuo y el bien de la comunidad, de hecho ambos coinciden, "y el bien del Estado parece en todo caso algo mayor y más completo".[40]

Todavía en esta fase de la evolución política de Grecia, y de su historia intelectual, se llama política a la disciplina que nosotros llamaríamos ética, y el griego llama ética a la subsidiaria ciencia del carácter, o al estudio concreto del hombre en cuanto ser que actúa inteligentemente. La política griega ha perdido la moral; el Estado, en su forma griega típica, ha perdido su futuro; la ciencia, por otra parte, se ha ido elevando y haciendo cada vez más compleja, en la medida que se distanciaba de la inspiración inmediata de la vida colectiva. Y sin embargo, en el filósofo que más completamente representa esta situación histórica, se percibe todavía la remota resonancia de la voz de Sócrates, transmitida por Platón. La circunstancia peculiar de

[39] *Et. Nic.,* I 1, 1094a.

[40] *idem,* I 2, 1094b 5 y sigs.

que Aristóteles considerase su *Política* como el complemento necesario de la *Etica a Nicómaco*, se explica por esta idea suya fundamental de la política como teoría de los fines —como la ética propiamente— y porque el estudio del hombre era para él la base de esta teoría de los fines. Al paso, debe notarse también esa característica idea de la concordancia entre los fines del hombre individual y los de la comunidad; la cual, a su vez, concuerda con las ideas de Platón en la *República*, y se opone a la realidad política de la época, cuya relajación moral se manifestaba en una supeditación de la comunidad al individuo, hija del egoísmo y el afán de dominio, y madre de esa banal teoría que aparece en épocas turbias de egoísmo y de poder, según la cual el cumplimiento de los fines nobles de la comunidad puede entrar en pugna con la libertad individual.

El bien tiene que ser algo final y suficiente. Bien es aquello que nos mueve a obrar, o sea un fin. El fin de todos los fines intermedios es la felicidad, pues a ella la buscamos por sí misma, y no con vistas a otra cosa. Por lo mismo que es final, es suficiente: "La felicidad es algo final y suficiente, y es el fin de toda acción".[41] Que el bien supremo, para serlo, deba ser un fin, y que siendo final tenga que bastarse a sí mismo o ser suficiente, es algo irrebatible. Pero, aún manteniendo todos estos caracteres, el bien pudiera ser inmanente o trascendente, relativo o absoluto. La felicidad es una situación vital, y por tanto es inmanente y relativa. Siendo trascendente el fin supremo, no puede lograrse en esta vida. Así era en Platón. Pero en Aristóteles nos encontramos con la paradoja de que la inmortalidad ha dejado de ser una pieza articular de la teoría del bien. Pues aún la forma de vida superior, que es la contemplativa, persigue el mismo fin que las otras vías de conducta y alcanza el mismo premio que las demás virtudes: la felicidad. Y además, la contemplación tan sólo es superior a las demás formas de vida, y más virtuosa que todas ellas, en tanto que garantiza una felicidad más estable y más completa.

Con todo, la felicidad tampoco es absoluta, ni en la idea ni en la realidad de la experiencia. En el campo de la experiencia humana, lo absoluto sólo se alcanza en una situación limite, mientras que la virtud, para Aristóteles, consiste en una situación media. También aquí, para entender su doctrina, hay que rebasar la zona inmediata de la literalidad de los términos. Es cierto que la virtud es un medio entre dos extremos opuestos e igualmente malos. Pero también lo es en el sentido de que mantiene a la vida distanciada de sus mismos límites. El ideal de virtud llevaba a Platón a una extremosidad vital cuyo ejemplo más dramático es el *Fedón*. Esta extremosidad y este absolutismo

[41] *idem*, I 7, 1097b 20.

se desvanecen en Aristóteles. Y era inevitable que se desvanecieran, porque sólo pueden sostenerse sobre la idea de un bien trascendente; cuando esta idea resurge con el Cristianismo, también reaparecen con ella la extremosidad y el absolutismo de la idea del hombre. Por lo demás, el propio Aristóteles define el bien supremo como final y suficiente, pero no como absoluto, estable e igual en cada caso y cada situación.

Que la felicidad es el bien a que aspira todo hombre, es una observación banal, dice Aristóteles. Pero la corrobora el examen de la función propia del hombre. El bien de cada cosa tiene que ser distinto según cuál sea la función particular que le corresponda por naturaleza. Determinar cuál sea esa función, es algo que debemos hacer antes de determinar su propio bien. En cuanto al hombre, también es manifiesto que la idea que tengamos de él condicionará y fijará nuestra noción de lo que es bueno para él. ¿Tiene el hombre una función específica? La vida vegetativa la posee en común con otros seres. Lo mismo la vida sensitiva. Pero no posee en común con ningún otro ese elemento de su vida que tiene un principio racional. La zona de vida presidida por este principio incluye el pensamiento y la acción dirigida por el pensamiento. El hombre es, pues, específicamente, el animal que piensa y que actúa inteligentemente. Estas son sus funciones propias y, por tanto, en el ejercicio de las mismas tiene que consistir, para él, la virtud. Aristóteles se refiere, de momento, a la parte activa de esta vida; dejando de lado "la posesión y el ejercicio del pensamiento" como tal, declara: "que siendo la función del hombre una cierta forma o tipo de vida, a saber, una actividad del alma que implica un principio racional, el bien para el hombre resulta ser la actividad del alma de acuerdo con la virtud". [42]

¿Qué es, entonces, la virtud? Esta es la pregunta que debe formularse el verdadero estudioso de la política, pues éste es quien desea que sus conciudadanos sean buenos y obedezcan a la ley. Y como la virtud humana abarca la del alma y no sólo la del cuerpo, es patente que el estudioso de la política "debe estudiar el alma y conocer sus hechos". [43] Ahora bien, es un hecho que, en el alma, un elemento tiene un principio irracional, y otro un principio racional. El primero se opone y resiste al segundo: los impulsos muchas veces se oponen al principio racional y resisten sus dictados. De qué modo se

[42] *idem*, I 7, 1097b 25 y sigs.

[43] *idem*, I 13, 1102a 5 y sigs. Debe estudiar el alma en tanto que la actividad de ésta puede conducir a la virtud, o alejarse de ella; es decir, debe conocer el alma en tanto que principio de la acción. El conocimiento "psicológico" del alma corresponde a la filosofía y no a la política. En otros términos: el político, aunque teórico, debe conocer al hombre; teorizar sobre él es misión del filósofo.

relacionan entre sí los llamados elementos apetitivo e intelectivo del alma, es cosa que no se debate en la *Etica*.[44] Aquí sólo se observa que el estudio del carácter y de la virtud conduce a una distinción entre el principio racional y el principio irracional de la conducta humana. Que el hombre no es puramente racional, se había dicho ya: la vida vegetativa y la sensitiva, comunes a todos los animales, son irracionales. Pero, hasta qué punto el elemento irracional intervenga de un modo efectivo en la acción específicamente humana, habrá de precisarlo Aristóteles en otro lugar. Su concepción de la virtud como un hábito aclara sin embargo, ya en la *Etica*, aunque por implicación, ciertos aspectos del problema.

Hay dos tipos de virtud: intelectual y moral. La primera se desarrolla por la enseñanza, la segunda se produce como un hábito, y ninguna de las dos existe en el hombre por naturaleza.[45] La bondad es, por tanto, el resultado de una acción del hombre sobre sí mismo, así como la maldad: obra del carácter y no designio del destino. La virtud se gana, pero también puede perderse. En cambio, "de las cosas que nos vienen por naturaleza, primero poseemos la potencia, y luego manifestamos el acto". Pero cualquiera que sea la forma de su actualización, la potencia es dada en nosotros necesariamente; mientras que la virtud es contingente, y entra por ello en la esfera de la libertad: es posibilidad, y no determinación previa.

La acción humana es siempre "modal"; quiere decir que hay modos de obrar, y que el obrar humano tiende siempre a regularizarse. De estos modos o habituaciones surgen lo que Aristóteles llama "estados del carácter", o sean disposiciones a obrar de un modo u otro. La cuestión es entonces precisar qué disposiciones son buenas y cuáles son malas. Pero resulta sorprendentemente, que esta precisión es imposible. "Las cuestiones relativas a la conducta tienen que tratarse en general y no de un modo preciso...; estas cuestiones, y la cuestión de qué sea bueno para nosotros, carecen de fijeza"; y si esto es así en el aspecto general de las cuestiones, tanto más inexacto todavía resulta el debate de los casos particulares.[46] Nos encontramos aquí con un aspecto notable de la doctrina aristotélica, sobre el cual la atención suele pasar descuidadamente; sin embargo, concuerda con los otros que ya hemos señalado. En lo teorético caben y son exigibles todas las precisiones. Se ha podido precisar la condición humana, y distinguir los elementos del alma y sus principios respectivos. También se perfiló rigurosamente la teoría de la jerarquización de los bienes, de la aspiración universal al bien, y de la felicidad

[44] Sino en *de anima*. Véase el § siguiente.

[45] *Et. Nic.*, II 1, 1103a 14 y sigs.

[46] *idem*, II 2, 1104a.

como bien supremo y suficiente. Se ha distinguido, finalmente, entre dos órdenes diferentes de virtudes, y se ha precisado de qué modo nacen y se desarrollan las unas y las otras. Pero en el momento de indicar concretamente en qué consiste la virtud en sí misma, resulta que sólo es posible dar una determinación formal, genérica, y por tanto neutra. La virtud, en tanto que virtud concreta y particular, es indeterminable. Los bienes sólo se definen formalmente; en su contenido material, son indefinibles, porque resultan siempre de una relación vital del individuo, y de la individualidad no cabe definición.

La doctrina del término medio es, pues, una teoría ética formal. En parte por lo menos; es decir, en tanto que teoría. Los bienes en sí mismos son concretos, vitales y materiales. Esta es la base de la ética de Aristóteles. Pero, sentada esta afirmación, el número de posibilidades teóricas que resultan de ella es limitado. Una teoría material del bien —o del valor, como hoy se dice— es susceptible de darle a cada bien particular una determinación precisa, si el conjunto de todos los bienes se ordena en una jerarquía que culmine en un Bien absoluto y trascendente. De este Bien derivan entonces los demás su valor particular y subordinado, y por respecto a él ocupa cada uno de ellos una posición determinada. Cuando no se considera que el orden de los bienes culmine en uno absoluto y trascendente, y penda o dependa de él, entonces el principio en que se funde la jerarquía tiene que ser un principio subjetivo, y por tanto relativo. De otro modo sólo cabe prescindir radicalmente en la ética de toda consideración material o relativa a bienes, y fundar kantianamente la norma de la moralidad en un principio formal. Esta es la última oportunidad de mantener la objetividad del principio moral en el plano inmanente.

En este repertorio de posibilidades, la posición de Aristóteles es singularmente peculiar. De una parte, la suya es una ética material; de la otra, carece de un principio trascendente, y se emparenta, por tanto, mucho más con la ética del empirismo que con la escolástica (dicho sea de modo incidental). Pero tampoco su teoría puede considerarse como un puro subjetivismo: hay un principio ético objetivo, que es el principio del término medio. Pero éste es un principio formal integrado en la teoría material del bien. El llamado "estado de carácter" o buena disposición, puede recordar la "buena voluntad" de Kant. Pero remotamente nada más. Esta disposición a obrar de un modo u otro es una situación determinable psicológicamente, y sólo psicológicamente. Lo que se determina de un modo formal es el término medio, y los términos correlativos de exceso y defecto. Pero la disposición del hombre es siempre relativa a un bien concreto, y para fijar este bien hay que recurrir nuevamente

al plano psicológico de la relatividad, del condicionamiento circunstancial; plano en el que vive actualmente la irreductible individualidad del hombre.

Dice Aristóteles que estas cosas —las disposiciones, los bienes— son de tal naturaleza que pueden ser destruídas por el exceso y el defecto. El ejercicio físico es saludable; su defecto debilita la salud, y su exceso no la debilita menos. El bien está en el justo medio.[47] El criterio que sirve de regulador es la experiencia del placer y el pesar; es decir, un criterio subjetivo, individual e incontrastable.[48] Es manifiesto que, para el caso de la salud y el ejercicio físico, puede parecer admisible un criterio de esta índole. Pero el caso citado es un ejemplo propuesto para ilustrar la norma del término medio, la cual es válida para toda virtud moral. En efecto: hay en el alma pasiones, potencias y estados (hábitos o disposiciones). Las pasiones y potencias no son buenas ni malas en sí mismas. Las potencias, el hombre las posee por naturaleza, pero él no es bueno ni malo por naturaleza. En cuanto a las pasiones, nosotros no las elegimos; nadie puede ser culpado ni alabado por sentir lo que siente. Por las pasiones somos movidos, mientras que por las virtudes y los vicios no somos movidos, sino que "nos encontramos" o "estamos dispuestos" de cierta manera.[49] Virtudes y vicios son, pues, hábitos, disposiciones, estados de carácter o situaciones vitales en las que nos encontramos por propio designio y elección. Son nuestra propia obra: aquello que nosotros hacemos con nosotros mismos, sobre la base de un condicionamiento dado por la naturaleza.

Llamamos entonces virtuoso al hábito por el cual "el hombre se perfecciona a sí mismo y hace perfectamente cuanto hace". El hábito malo produce los efectos contrarios. Ahora bien, las virtudes y los vicios se refieren a las pasiones y acciones humanas. En éstas el error acompaña al exceso y al defecto, mientras que el acierto corresponde al término medio. No es fácil, sin embargo, determinar en cada caso el punto medio. La norma del término medio tiene un alcance general (formal); pero "entre las afirmaciones relativas a la conducta humana, las que son generales tienen una validez más amplia, mientras que las particulares son más verdaderas y reales".[50] Aristóteles ya percibió que la naturaleza de lo humano es esencialmente cualitativa y heterogénea. La filosofía (desde Bergson y Dilthey) y la psicología contemporáneas,[51] han tenido que redescubrir esta verdad, contrariando la concepción del

---

[47] *idem*, II 2, 1104a 10 y sigs.

[48] *idem*, II 3.

[49] *idem*, III 5.

[50] *idem*, II 7, 1107a 27 y sigs.

[51] Cf. NICOL, *Psicología de las Situaciones Vitales*, cap. I.

hombre elaborada por la psicología mecanicista y cuantitativa. Contra ésta, es bueno también invocar el testimonio de Aristóteles. La diferenciación radical entre el mundo de lo propiamente humano y el mundo que se llama natural o físico, no fué nunca formulada en la antigüedad de un modo tan claro y con una intención y una expresión que podamos llamar más actuales, que en estos pasajes de la *Etica a Nicómaco*. Dice Aristóteles: "En todo lo que es continuo y divisible" (es decir, en lo cuantitativo y homogéneo) "es posible tomar más o menos, o tomar igual; y esto, ya según la cosa misma, ya para nosotros. Lo igual es un intermedio entre el exceso y el defecto. Por término medio del objeto entiendo lo que equidista de los dos extremos, y esto es uno y lo mismo para todos los hombres. Pero el término medio con respecto a nosotros es aquello que no es ni demasiado ni poco, y *esto no es uno ni lo mismo para todos*". [52] Es decir, el término medio de la cosa, cuanto ésta es homogénea y mensurable, es algo objetivo y determinable con una exactitud de validez universal y constante. Pero el término medio en cuanto al hombre sólo puede fijarse ateniéndose al *demasiado* y al *poco*, y éstos resultan siempre indeterminables, contingentes, aleatorios, circunstanciales. Tomemos por ejemplo el diez y el dos; si diez es mucho y dos es poco, el término medio objetivo es seis, porque es el punto equidistante de esos dos extremos: "es el término medio desde el punto de vista de la proporción aritmética". Pero el término medio *para nosotros* no puede tomarse de este modo. Si para alguien resulta mucho comer por valor de seis minas, y poco por valor de dos, no habrá que prescribirle que coma por valor de seis; pues esto puede ser todavía mucho o poco *para él*. Será poco para Milo el luchador, y mucho para el joven principiante de educación física. El hombre que entiende de las cosas, rehuye el exceso y el defecto, y busca y prefiere el término medio, "pero no el término medio de la cosa, sino el relativo a nosotros"; es decir, el relativo a sí mismo, que puede muy bien no concordar ni con el término medio de la cosa, ni con el término medio apropiado a otro hombre. Y siendo la virtud el hábito o la disposición, racionalmente promovido, a elegir en cada cosa, en cada pasión y en cada curso de acciones, el término medio para mí, resulta que no existe de la virtud ni del bien un criterio regular, universal, uniforme y objetivo; y por ende, que el único principio objetivo de la moralidad que tenga validez general, o sea el principio del término medio, vale en tanto que indeterminado, neutro y formal.

Ser bueno no es cosa fácil. "Hay que mirar a aquellas cosas por las que nos sentimos más atraídos, ya que por naturaleza unos tendemos más a unas cosas que otros. Esto lo reconoceremos por el placer o el dolor que nos

[52] *Et. Nic.*, II 6, 1106a 26 y sigs.

produzcan. Y debemos procurar encaminarnos hacia el extremo opuesto... En todo hay que guardarse más que nada de lo placentero y del placer".[53] No hay otro criterio fijo. En qué medida tiene un hombre que desviarse de su tendencia natural para ser bueno, o hasta qué punto su desviación del bien no empieza a merecer censura, "no es fácil de determinar racionalmente... Estas son cosas particulares, y el juicio acerca de ellas corresponde a la percepción".[54] Como consecuencia de que la razón no se ocupa de lo particular, la ética no puede construírse como una ciencia rigurosa, al modo como la entiende Aristóteles. Este tuvo la visión profunda de la condición humana al diferenciarla rigurosamente de todo lo que no es humano. Pero su teoría del conocimiento le impedía captar la intervención actual de la razón en los aspectos más individuales y concretos de la vida humana. Y así pudo darse la paradoja de que, concibiendo a la razón como algo alejado de la vida, hiciese de ella un uso tan maravilloso al analizar esta vida en sus más íntimos repliegues, en la *Etica a Nicómaco,* donde se concentra y se expone, con un rigor a que no había llegado ningún griego, ese saber del hombre que acumuló la tradición del pensamiento griego desde Arquíloco.

7

El hábito virtuoso se inicia con una opción dirigida por el entendimiento. Pero el entendimiento no se equivoca nunca.[55] ¿Cómo es posible, entonces, el hábito vicioso? El bien es racional; o, por lo menos, puesto que consiste en la felicidad, ha sido racionalizado por la decisión que conduce a él.[56] El mal, el hábito vicioso, no pueden derivar de una visión racional: tienen que contradecirla y ser irracionales. Obrar mal —irse a los extremos— es obrar contra la razón. Pero es un problema explicar de qué manera una potencia inferior en el hombre —el deseo— pueda contravenir a una potencia superior. Aristóteles resuelve este problema con una explicación de la estructura orgánica del alma humana, y del modo cómo funcionan dentro de ella las diversas facultades. Pero la idea central de esta explicación es sorprendente: la pugna entre la razón y el apetito o tendencia, y el choque de unos apetitos contra otros, sólo pueden producirse *en un ser que posea el sentido del tiempo.*[57]

---

[53] *idem,* II 9, 1109b.

[54] *idem,* II 9, 1109b 20-25.

[55] *de anima,* III 10, 433a 26.

[56] Platón racionalizó el Eros; Aristóteles ha racionalizado la *eudaimonía.*

[57] *de anima,* III 10, 433b 5-10.

Aparentemente, el hombre es el único ser dotado del sentido del tiempo, pues sólo en el hombre puede producirse el conflicto entre un principio racional y un deseo. Todos los demás seres carecen de principio racional. La temporalidad queda, por tanto, claramente adscrita a la racionalidad. Sin embargo, en el tratado *Sobre la Memoria* se afirma que "solamente aquellos animales que perciben el tiempo tienen memoria, y el órgano por el cual perciben el tiempo es el mismo por el cual recuerdan".[58] Ahora bien: la facultad de percibir el tiempo es simplemente la facultad de percepción, y no la intelectiva; idea que el propio tratado *Sobre el Alma* confirma al excluir la memoria del alma propiamente humana, o sea el *nous*.[59] Esta facultad, junto con el amor, quedó relegada a la parte mortal del alma. Siendo así, ¿cómo se explica esta manifiesta contradicción: que de un lado la temporalidad dependa de la razón, y del otro la excluya; que de un lado sea el hombre el único ser dotado del sentido del tiempo, y del otro este sentido lo tenga en común con otros animales, dotados como él de percepción?

Sería supérfluo subrayar la importancia de esta cuestión. Para la idea del hombre es cardinal, porque en ella se implica el sentido de la acción humana, y no sólo con respecto a los fines morales de la misma, sino a las funciones que en ella intervienen y a la estructura interna del alma. La dificultad para resolverla estriba principalmente en el hecho de que el pasaje de la obra *Sobre el Alma* en que la temporalidad se adscribe a la razón, es un pasaje incidental, mientras que los del tratado *Sobre la Memoria* y el otro del *Sobre el Alma*, en que la memoria se incluye en la potencia sensible, son más concordantes y sistemáticos. Sin embargo, de lo que dicen los textos se infiere lo siguiente: que Aristóteles no concibe a la temporalidad unívocamente, sino en dos sentidos, uno de los cuales se aplica a la percepción del pasado como tal (memoria) y el otro a la previsión o anticipación del futuro. La memoria corresponde a la potencia sensible, la previsión a la inteligible.

Entre el pasado y el futuro, el presente queda excluído de la temporalidad. Del presente no hay recuerdo —como tampoco del futuro—, ni puede haber anticipación: el presente se percibe. Los objetos de la percepción son siempre presentes; los del recuerdo siempre pasados. Pero estos objetos del pasado pueden, a su vez, haber sido objetos sensibles o inteligibles. La memoria es una facultad sensible, pero en el acto del recuerdo podemos evocar también objetos no sensibles. Que lo intelectual, que es esencialmente distinto de lo sensible, pueda ser actualizado, evocado, o traído del pasado al presente, por

[58] *de mem. et remin.*, I, 449b 28.

[59] *de anima*, I 4, 408b 25 y sigs.

medio de una facultad sensible, sólo puede explicarse porque haya una cierta ingerencia de lo sensible en la experiencia o aprehensión de lo inteligible. Si *todo* lo que pertenece al pasado como tal *puede* ser recordado, inclusive el conocimiento científico y el pensamiento especulativo, es porque no hay ninguna de estas experiencias intelectuales que sea pura, sin mezcla de elementos sensibles. No hay pensamiento sin imagen, como se dice en los términos de la psicología moderna, o más bien, en los de Aristóteles: "Sin una imagen, la actividad intelectual es imposible". [60] Todo objeto inteligible se presenta en la experiencia encubierto, por así decirlo, por una imagen sensible. El triángulo es un objeto inteligible, y como tal lo pensamos; pero la figura con que lo representamos al dibujarlo es algo sensible, y para pensarlo en su esencia propia debemos abstraerlo de ese elemento sensible con que se nos presenta siempre. "No podemos nunca ejercitar la razón sobre ningún objeto absolutamente separado del continuo [espacio,] ni aplicarla tampoco a cosas intemporales, si no es en conexión con el tiempo". [61] El pensamiento está sujeto primaria e inexorablemente a las condiciones fundamentales de espacio y tiempo. Pero espacio, tiempo y movimiento corresponden a la facultad sensible. Luego, lo sensible condiciona originariamente el pensamiento. A este condicionamiento se debe la posibilidad de recordar lo inteligible, o sea lo conocido por el pensamiento mediante una abstracción. "Todos los objetos susceptibles de ser imaginados (o sea los sensibles) son objetos de recuerdo de un modo propio e inmediato; en cuanto a los que traen implicada una imagen (pero que sólo la implican, o sea los inteligibles), son objetos de recuerdo de un modo incidental". [62]

Esto por lo que se refiere al pasado. Es manifiesto que Aristóteles, si bien se percató de que la memoria es función específica de la temporalidad en el hombre —y en los animales sensibles, dice él—, en tanto que por ella hacemos referencia al pasado, no vió la integración del pasado en el presente, ni el modo como el recuerdo condiciona y se integra también en la anticipación, que es la proyección del presente al futuro. Cuando esta continuidad no se desintegra, como en Aristóteles, y no se separa el futuro del pasado, entonces la razón, que interviene en la previsión del futuro, como él mismo dice, y es específicamente humana, está relacionada también con la experiencia del pasado. La memoria del hombre ya no es entonces la misma que la del

---

[60] *de memoria*, I, 449b 30.

[61] *idem*, I, 540a 8-9.

[62] *idem*, I, 450a 23-25. Luego veremos si, para ARISTÓTELES, *toda* la razón está condicionada por la espacialidad y la temporalidad, o si hay, aparte de ésta que se llama pasiva, una razón pura e independiente de toda conexión con lo sensible.

irracional. Su memoria es historia, y su temporalidad algo tan privativamente *suyo* como la razón misma. Cierto es que entonces no cabe la posibilidad de *concebir*, a la manera aristotélica, una razón aparte de ésta que funciona sobre los datos de la experiencia sensible, y que está condicionada por el espacio y el tiempo: una razón pura, intemporal, "eternamente verdadera" como la llamaba Heráclito. Cuando la vida se concibe como un presente que se constituye como constante referencia a un pasado y a un futuro, la razón no puede rebasar los límites de la temporalidad, y carece de objetos que estén fuera del espacio y del tiempo, o sea fuera del marco de la vida humana. Ella es, entonces, lo que se viene llamando, sin explicar muy bien por qué, razón vital o temporal o histórica. [63]

Para que el pensamiento participe en la previsión, o proyección del presente al futuro, Aristóteles tiene que desarticular la temporalidad. De otro modo la razón quedaría conectada a la memoria de un modo esencial y no accidental. El *nous* tiene la capacidad de proyectarse al futuro, la memoria al pasado; mientras que la percepción y el deseo sólo atienden al presente. Luego, la pugna entre la razón y el deseo se produce cuando algo se ofrece como deseable, porque, "mientras que la razón nos compele a abstenernos atendiendo al futuro, el deseo está influenciado solamente por lo que está al alcance de la mano: una cosa placentera e inmediata se ofrece como placentera y como buena, incondicionadamente, por la falta de previsión de lo que está más allá en el tiempo". [64] Ahora bien: si la razón no yerra nunca, y a ella le corresponde la función de prever o anticipar el futuro, ¿cómo se explican los yerros manifiestos y frecuentes que los hombres cometen en sus previsiones? Y, por otra parte, si la razón es, específicamente, la parte del alma con la cual ésta piensa y conoce, [65] ¿cómo se compaginan la pureza, el aislamiento, la impasibilidad que la caracterizan, con la temporalidad que ahora se le adscribe?

Estas cuestiones se plantean en torno al punto más oscuro de toda la filosofía aristotélica: la definición del *nous* y de sus funciones propias. Llamemos razón al *nous:* no basta con decir que la razón es lo específicamente

[63] El tema de la razón vital, mejor dicho, esta expresión o esta fórmula, se ha convertido en un lugar común del pensamiento contemporáneo en lengua española. Es un caso extraordinario de ventura. Y resulta tanto más extraordinario cuanto más se percata el estudioso de la desproporción que existe entre la voga de esta fórmula y el escaso volumen de la doctrina rigurosamente elaborada que hasta ahora se ha aportado a la literatura filosófica para justificar aquella difusión. Nunca la promesa de una teoría gozó de tal prestigio anticipado.

[64] *de anima*, III 10, 433b 5-10.

[65] *idem*, III 4, 429a 10.

humano del alma. Sus funciones son tan diversas, que no es posible atribuirlas a una facultad homogénea. Tiene que haber una diferenciación interna, esencial, de la razón misma, que explique su función especulativa y su función práctica, su estado pasivo y su estado activo. Pero estas diferenciaciones internas son de un matiz muy delicado, y a la vez de una importancia decisiva con respecto a la inmortalidad. Pues no sólo no es "el alma entera" la inmortal, como ya se ha indicado; sino, ni siquiera la razón entera, o sea la parte propiamente humana del alma. En efecto: el alma racional es la que el hombre posee a diferencia de otros seres, que sólo tienen la vegatitiva, o ésta más la sensitiva. Pero la peculiaridad del alma humana consiste en incluir en su compleja estructura interior un elemento que puede llamarse más que humano, el cual, si bien eleva la dignidad real del hombre a una semejanza con el ser divino, complica y oscurece por otra parte la relación de este elemento divino con los otros en el seno de la razón misma.

Aristóteles aplica a su concepción del mundo animal, y del hombre en particular, el mismo principio orgánico y teleológico de su concepción del mundo físico. El alma es unitaria: pueden distinguirse sus elementos interiores, pero ninguno de ellos es realmente separable de los otros. [66] Sin embargo, las diversas partes, facultades o potencias, están organizadas jerárquicamente para el cumplimiento de sus funciones específicas, de tal suerte que cada una implica la precedente, pero no al revés. Así, la función sensitiva implica la vegetativa, pero no inversamente; y el pensamiento y la acción implican la sensación, pero no inversamente. El estudio de cada potencia conduce al estudio de los órganos o instrumentos correspondientes a su función; y de otra parte, el estudio de cada facultad es la condición para el estudio de la inmediata superior, y el estudio de todas conduce al de la suprema, que es la facultad de discernir lo verdadero de lo falso y de intuir las esencias de las cosas.

En todo esto se implica la diferenciación radical entre el alma y el cuerpo. Después de Platón, Aristóteles la reafirma en sus propios términos: "el alma no puede existir sin un cuerpo, [67] pero no puede *ser* un cuerpo; no es un cuerpo, sino algo relativo a un cuerpo. Esto explica por qué está *en* un cuerpo, y en uno de una especie definida". [68] ¿En qué consiste la idoneidad de este cuerpo? En tener la vida en potencia. En efecto: uno de los géneros del ser es la substancia (οὐσία), y ésta se entiende 1º como materia (ὕλη), que en sí misma no es *cosa*, y carece de determinación; 2º como forma y esencia (μορφή, εἶδος) que *informa* a la materia, y gracias a la

[66] *idem*, I 5, 411b 5 y sigs.

[67] Excepto, como veremos, la razón pura.

[68] *de anima*, II 2, 414a 20 y sigs.

cual se dice que una cosa es; 3º substancia es también el acople de materia y forma. La materia es potencia (δύναμις), la forma es acto (ἐντελέχεια). Los cuerpos (σώματα), y entre ellos los cuerpos naturales (φυσικά), parecen ser los más propiamente substanciales. Ellos, en efecto, son el principio (ἀρχή) de los demás. Ahora bien, entre estos cuerpos naturales, los unos poseen vida y los otros no. Por vida, en el sentido de ζωή. Aristóteles entiende la nutrición, el crecimiento y el envejecimiento.[69] Todo cuerpo viviente es una substancia en el sentido indicado en el punto 3º, a saber, un compuesto de materia y forma. La materia de este "cuerpo viviente" será el cuerpo mismo; la forma será la vida. El alma, por tanto, no puede ser el cuerpo en el sentido de materia; tiene que ser la forma de este cuerpo.[70]

La inmaterialidad del alma aristotélica no implica necesariamente el carácter que llamamos espiritualidad. El alma platónica, menos rigurosamente definida, implicaba ese carácter. El cuerpo —el cuerpo humano— es concebido por Platón como *carne*, si puede aquí aplicarse el término cristiano; y el alma se le contrapone porque, cualesquiera que sean sus atributos y funciones, constituye un principio espiritual, del cual dependen la elevación, la nobleza y la pureza de la vida humana, el saber, la virtud, el amor, el bien y la inmortalidad. Ya vimos de qué modo la extremosidad del dualismo platónico se acentuaba más aún en la medida en que se depuraba y afinaba su ideal de vida espiritual. Por el contrario, en Aristóteles esa extremosidad desaparece en la medida en que el alma deja de ser principio de vida espiritual y se convierte en un elemento substancial constitutivo del cuerpo natural viviente. En realidad —por el momento— la teoría aristotélica no es un dualismo. Aristóteles ha conseguido, con su organicismo, llenar tan bien el hueco que dejó Platón entre el cuerpo y el alma, que sólo mentalmente es posible distinguirlos el uno del otro, cuando nos enfrentamos a la realidad actual de un ser viviente. La materia sin forma es pura potencia. La forma, que es acto, sólo puede serlo de una potencia material. En este sentido "es indudable que el alma es inseparable de su cuerpo".[71] A cada función del alma corresponde en el cuerpo un órgano específico. Cuerpo y alma constituyen la unidad funcional y orgánica de una substancia determinada como "ser viviente" o

---

[69] τροφή, αὔξησις, φθίσις: tres tipos diferentes de movimiento o cambio, que se completan con la φορά o traslación. En otro lugar (*de anima*, I 3), ARISTÓTELES ofrece una enumeración de las cuatro especies de movimiento, que concuerda con ésta, sólo que allí la ἀλλοίωσις o alteración está en lugar de la τροφή o nutrición.

[71] *de anima*, II 1, 413a 3.

"cuerpo natural dotado de vida". El dualismo se supera a costa de la espiritualidad. Y ésta sólo reaparece cuando Aristóteles, una vez completada su doctrina de la unidad funcional del hombre, le añade al alma una capacidad excepcional, divina, literalmente metafísica, cuya presencia no podía ser prevista desde los antecedentes de la doctrina, y a cuya función no corresponde ningún órgano somático: la razón teorética. Entonces, inevitablemente, reaparece el dualismo; pero también se asegura la inmortalidad.

"El alma es el acto primero de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia".[72] Puede decirse que el alma es substancia en tanto que uno de los tipos de substancia es la forma; pero no puede hablarse de una forma (acto) independiente de la materia (potencia).

La substancia formal es acto o *entelequia*. El alma es substancia formal de un cuerpo cuya peculiaridad consiste en tener la potencia del alma —o sea de la vida. Cuando este cuerpo es viviente, se dice que tiene alma —o sea que es un cuerpo *orgánico*. El *qué* de este cuerpo orgánico, su esencia o *quiddítas*,[73] es el alma. En definitiva, el alma es el principio vital, pero no el principio de la vida espiritual, sino de la vida natural. La cuestión es entonces discernir qué capacidades o funciones corresponden al alma humana, en tanto que principio de vida, y cuáles a esa parte peculiar del alma misma, que no es principio de vida natural (ἀρχὴν κινήσεως καὶ στάσεως), sino principio de vida sobrenatural.

Se ha dicho que a ciertas partes del alma —como Aristóteles las viene llamando— corresponden ciertas partes del cuerpo. Cada parte del alma es el acto de la potencia correspondiente de una parte del cuerpo. Sin embargo, nada impide pensar que ciertas otras partes del alma se presenten sin esta correspondencia y sean separables, pues "ellas no son actos de ningún cuerpo".[74] La razón, por ejemplo, es difícil de imaginar a qué parte del cuerpo pueda adscribirse.[75] "La razón parece ser una substancia independiente implantada en el interior del alma y que no puede ser destruída".[76] Esta substancia independiente, de un carácter divino e impasible, que tiene la facultad de pensar, "parece ser una especie de alma muy distinta, que difiere [de la otra] como lo eterno de lo que es perecedero; sólo ella es capaz de existir

---

[72] ἡ ψυχὴ ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος: ésta es la famosa definición aristotélica del alma. *de anima*, II 1, 412a 28.

[73] Lo que ARISTÓTELES llama τὸ τὶ ἦν εἶναι: *de an.*, II 1, 412b 10.

[74] *de anima*, II 1, 413a 7.

[75] *idem*, I 5, 411b 15 y sigs.

[76] *idem*, I 4, 408b 17 y sigs.

aisladamente de las otras potencias anímicas. Todas las demás partes del alma, *es evidente*... que son incapaces de existir independientemente, aunque pue*dan, por supuesto,* distinguirse las unas de las otras en la definición". [77]

La capacidad racional del alma, por tanto, no es unitaria. Para estudiar su diversidad interior conviene proceder de acuerdo con un método riguroso. El conocimiento de las diversas facultades implica el conocimiento de la esencia (τί ἐστιν) de cada una. Luego se estudian los caracteres derivados. Pero, para conocer la esencia, es necesario estudiar el acto o la función correspondiente. "Los actos y las funciones son lógicamente anteriores a las potencias". [78] Finalmente, aún antes de examinar los actos y funciones, conviene conocer los objetos correlativos a estos actos. Ahora bien: el *nous* es una potencia de conocimiento; pero también la sensibilidad es potencia de conocimiento. La sensación en acto es análoga a la intelección en acto. Su diferencia estriba en que la primera se refiere a lo individual, mientras que la segunda tiene por objeto los universales. [79] Los objetos correspondientes a la sensación son exteriores; los de la ciencia son, en un sentido, interiores al alma misma. A la especulación (νόησις) nos entregamos siempre que lo deseamos, mientras que para percibir es necesario que se dé un objeto sensible. Un estímulo muy intenso disminuye la capacidad del sentido; la mayor inteligibilidad de un objeto aumenta, por el contrario, la capacidad de pensar otros objetos menos inteligibles. Ello es debido a que la sensación depende del cuerpo, mientras que la razón es independiente. [80] Finalmente, la razón es capaz de pensarse a sí misma. Lo cual se explica del modo siguiente: toda cosa es un posible objeto de pensamiento, [81] o de conocimiento intelectual. Entre las cosas pensables, hay algunas que no incluyen materia (las formas puras o esencias); otras, que son materia y forma a la vez. Cuando piensa las primeras, el pensamiento y su objeto son idénticos. "La razón es, potencialmente, todo lo pensable [lo que ella misma puede pensar]". [82] La νόησις o acto del νοῦς (es decir, el conocimiento noético actual), es idéntico a su objeto. [83] La razón, por tanto, puede constituírse en objeto de su propio pensamiento.

La divergencia entre esta opinión y la que antes mencionamos del tratado *Sobre la Memoria*, es el punto culminante de la doctrina y el de su más densa

[77] *idem*, II 2, 413b 24-29.
[78] *idem*, II 4, 415a 10 y sigs.
[79] *idem*, II 5, 417b 22-23.
[80] *idem*, III 4, 429b.
[81] *idem*, III 4, 429a 18.
[82] *idem*, III 4, 429b 30.
[83] *idem*, III 5, 429a 20; III 7, 431a. Cf. *Metafísica*, Λ 9.

oscuridad. De la dificultad es consciente el propio Aristóteles. Después de reiterar, en el tratado *Sobre el Alma*, que no hay pensamiento sin imagen, [84] y, por otra parte, que el pensamiento en acto es el objeto mismo que él piensa, se pregunta "cómo es posible que la razón, a pesar de no existir independientemente de condiciones espaciales [y temporales], pueda pensar algo que sí es independiente". Deja la pregunta sin respuesta y añade que "de esto, tenemos que ocuparnos después". [85] Pero esta promesa Aristóteles la dejó incumplida.

En *de memoria* se afirma también que el acto intelectual es imposible sin la imagen sensible. De esta imagen, el entendimiento abstrae la noción formal o esencial, la cual queda entonces aislada de sus determinaciones concretas y sensibles. Pero es manifiesto que, si hay substancias que son formas puras, éstas no pueden ofrecerse a la luz del entendimiento por la vía de la sensibilidad, sino solamente de un modo inmediato y directo. Si es así, el *nous* tiene que poseer dos capacidades o potencias diferentes: la abstractiva y la intuitiva, la impura y la pura, la conceptual y la especulativa. Y así es, en efecto: el *nous*, en el primer sentido, se llama y es pasivo, y por ende destructible; se halla vinculado a la parte del alma que desaparece con la vida del cuerpo, por ser, precisamente, principio vital de este cuerpo. Pero el *nous* en el otro sentido es separable, impasible, puro de toda mezcla; su naturaleza esencial es actividad; sus actos versan sobre objetos simples o esencias puras; el error está excluído de esta forma de actividad noética; y finalmente, este *nous* "es el único inmortal y eterno". [86] Porque piensa los objetos inmateriales, y es idéntica a ellos, el alma racional pura es también inmaterial. El alma como principio de vida recibe "de fuera" este *nous* que "se sobreañade a ella". [87] Por ser actividad pura, puede activar el *nous* pasivo y promover su función. Y por esto es una substancia de índole divina, pues sólo el ser divino es pura actividad: acto puro sin mezcla de potencia.

Una vez determinada la naturaleza de la razón pasiva y de la activa, y la distinta función que a cada una corresponde en el orden del conocimiento, estamos preparados para replantear la cuestión inicial de este parágrafo, a saber: en qué sentido es racional la acción humana, cuál de los dos tipos de razón es la razón práctica, y de qué modo se articula en el obrar humano el principio racional con las tendencias irracionales. Es manifiesto que la razón práctica no puede ser la razón pura o teorética, por las siguientes razones:

---

[84] III 7, 431a 16.

[85] *de anima*, III 7, 431b 16 y sigs.

[86] *idem*, III 5, 6.

[87] *de gener. anim.*, II 3, 736b 27.

en primer lugar, los objetos de la razón pura son las esencias puras e inmateriales, con las cuales no nos encontramos nunca en el plano de la acción; y en segundo lugar, la razón que opera como principio directriz de la *vida activa* posee, como vimos, la capacidad de anticipar el futuro, mientras que la razón pura es ajena a toda conexión con lo temporal. Finalmente, esta razón que actúa como principio de la acción tiene que ser la razón potencial y pasiva, pues sólo en la potencia hay posibilidad; el acto, por ser lo que es, excluye la posibilidad: es necesidad pura. El plano de la acción es el de la libertad, donde el hombre puede optar entre posibilidades opuestas. Esta posibilidad dual de producir efectos contrarios sólo se presenta en la potencia racional (pero no en la razón especulativa, donde no se presenta siquiera la posibilidad del error). "Las potencias irracionales sólo producen un efecto cada una, pero las racionales producen efectos contrarios; de suerte que si produjesen sus efectos *necesariamente*, producirían efectos contrarios al mismo tiempo, lo cual es imposible. Tiene que haber, entonces, otra cosa que decida; y por esto entiendo la voluntad o el deseo". [88]

"La razón especulativa nunca piensa lo práctico, nunca dice nada sobre lo que debe hacerse o evitarse". [89] La otra parte de la razón es la encargada de decidir sobre el curso de las acciones. Pero, para que la acción misma llegue a producirse, no es suficiente haber deliberado y decidido con el pensamiento. Se requiere además la voluntad. La razón práctica tiene como función el calcular los medios apropiados a un fin, lo cual implica la anticipación y el sentido temporal. El apetito, en cualquiera de sus diversas formas, es relativo a un fin. "El objeto del apetito es el estimulante de la razón práctica". [90] Sin embargo, la acción humana no siempre es racional. El objeto apetecible es conocido primariamente por la sensibilidad. Pero la facultad estimulada por esta presentación del objeto puede ser también la imaginación. El deseo, por otra parte, es también una tendencia o apetito. Así, el apetito puede originar un movimiento contrario a los dictados de la razón práctica. Esta, a su vez, puede haber dictaminado sobre un curso de acción conveniente, y no producirse movimiento alguno. Llámase entonces acción racional y propiamente humana a aquella en que el apetito promueve el movimiento de acuerdo con la decisión elaborada por el *nous* práctico. "El *nous* no yerra nunca; el apetito y la imaginación pueden errar o acertar". Pero es siempre el apetito la facultad específica del movimiento. La razón, aún la razón práctica, delibera sobre la base de una premisa universal, de

[88] *Metafísica*, Θ 5, 1048a 7-10; cf. Θ 2.

[89] *de anima*, III 9, 432b 27.

[90] *idem*, III 10, 433a 14 y sigs.

una norma general de conducta, a la cual se añade, como premisa menor, el mandato aplicable al caso particular del hombre y de su situación concreta. Esta última es la que origina realmente el movimiento, la que pone al apetito en función. El apetito no contiene ningún elemento deliberativo, mientras que "la facultad de conocer nunca es movida, sino que permanece en reposo".[91]

8

SE HA DICHO YA QUE LA AFINIDAD con Dios, el hombre la mantiene solamente a través de la razón especulativa. Sólo esta parte del alma es inmortal, porque es idéntica e impasible. Pero el mundo de ideas de Aristóteles es más vasto y complejo de lo que puede parecer por el repertorio de las principales que suelen ofrecen los estudios de su obra. Y, en este punto, es común que se pase de soslayo una idea que Aristóteles propone en el mismo tratado *Sobre el Alma*, y que complementa y altera el sentido de la anterior. Respecto de la inmortalidad —del hombre, no sólo del alma— su opinión es mucho más cercana a la platónica de lo que suele pensarse. De hecho, esa opinión suya reproduce la del *Banquete*. Allí, la capacidad especulativa o contemplativa del alma garantizaba su inmortalidad; pero el afán de pervivencia del hombre era tan arraigado y lo abarcaba tan completamente, que al lado de los frutos espirituales que producía ese afán, había que contar también con los frutos corporales.[92] También la naturaleza mortal —decía Platón— trata, según sus medios, de perpetuarse e inmortalizarse. A la fecundidad del alma correspondería una fecundidad del cuerpo. Pues bien: Aristóteles reafirma la opinión de su maestro. La fecundidad del alma racional reside en su doble capacidad de dirigir la vida por el camino de la virtud (razón práctica), y de contemplar las esencias y poseer la verdad (razón pura). Pero al lado de esto, también el alma irracional es fecunda y aspira a perpetuarse. El acto principal en que se manifiesta el alma vegetativa es la reproducción. "Para cada ser viviente que ha llegado a su grado normal de desarrollo... el acto más natural es la producción de otro semejante a él... a fin de que, hasta donde la naturaleza lo permite, pueda participar de lo eterno y lo divino. Este es el fin hacia el cual todas las cosas tienden... Y puesto que ningún ser viviente es capaz de participar en lo eterno y divino con una continuidad ininterrumpida (pues nada que perezca puede permanecer idéntico), trata de conseguirlo por el único camino po-

[91] *idem*, III 11, 434a 11 y sigs.

[92] *Banquete*, 207a-209e.

sible, y con éxito variable; de suerte que no permanece en verdad uno y el mismo individualmente, sino que continúa su existencia en algo semejante a él". [93]

Naturalmente, se descubre una diferencia de matiz entre la opinión aristotélica y la platónica, concordante con las otras que se han ido señalando entre sus respectivas obras. Si, de una parte, el *nous* aristotélico es más *impersonal* que el alma platónica, su función tiene correspondientemente menos fecundidad, su obra tiene menos el carácter de una *obra*. Y, por otra parte, también en concordancia con la anterior, esa pervivencia de lo mortal a través de las generaciones ha perdido en Aristóteles el sentido específica y privativamente humano que tiene en Platón. Para el primero, es la naturaleza viviente en cuanto tal la que cumple, como una función propia, indiscriminada y desprovista de intención reflexiva, esa suerte de perpetuación genérica. Para su maestro, en cambio, la fecundidad del animal y la del hombre se diferenciaban, porque en la del hombre se manifestaba un afán muy hondo de todo su ser; afán cuyas raíces no podían encontrarse en lo puramente físico, sino en algo más profundo, que producía obras también a través de lo físico, y no sólo de lo espiritual. La reproducción, en Aristóteles, es una función biológica pura, como es pura también la razón especulativa. En Platón, reproducirse es literalmente procrearse; es un acto que rebasa la esfera biológica, porque en él intervienen de modo principal la aspiración a lo bello y el amor. Y este amor es el mismo que promueve la elevación del alma al nivel espiritual de vida. El alma, en esta vida, no es tanto pura como afanosa de pureza. Su pureza es un ideal; en Aristóteles es su naturaleza.

Sería inexacto, sin embargo, sostener que la pureza de la razón no trae consigo, en Aristóteles, ninguna de las implicaciones éticas que trae notoriamente en Platón. La vida más virtuosa es también, para él, la vida contemplativa. Pero, para Platón, el bien es la finalidad de esta forma de vida superior; el valor ético le es constitutivamente intrínseco. Para Aristóteles, en cambio, es algo derivado, que se le sobreañade como un premio, y además como un premio en esta vida. Recordemos que el valor supremo es la felicidad. La forma de vida más virtuosa, según esto, será aquella que nos depare una felicidad más completa y duradera. Podemos suponer de antemano que producirá este resultado la actividad que, en la jerarquía de todas las humanas, ocupe el lugar superior. En efecto: si "la razón, más que ninguna otra cosa, *es* el hombre", [94] la actividad contemplativa que le es propia será la más virtuosa: será la que produzca mayor felicidad.

---

[93] *de anima*, II 4, 415a 25 y sigs.

[94] *Etica a Nicómaco*, X 7, 1178a 7.

La distinción radical, aunque un tanto confusa según vimos, entre la razón práctica y la especulativa, produce en este punto una consecuencia paradójica, a saber: que el valor ético supremo aparezca fuera de la órbita de la vida práctica. Y además, este bien supremo no puede afectar a la razón, a través de cuya actividad se alcanza (porque la razón es pura, inafectable e impasible), sino a las otras partes afectables del alma; las cuales, a pesar de que no intervienen en la consecución de la felicidad, son las que pueden hacernos sentir felices o infelices: las únicas que pueden hacernos experimentar este bien, en cualquiera de sus grados. Lo paradójico de esta consecuencia podrá descubrirla quien estudie la obra de Aristóteles; pero la consecuencia misma, es éste quien la presenta. Que la vida, en su aspecto práctico, es incapaz de lograrnos el bien supremo, Aristóteles lo afirma y lo razona en su *Etica.* Y entre las razones que aduce, figura la de la *suficiencia* de la razón, que es un término del vocabulario filosófico contemporáneo del cual nos hemos servido para caracterizar alguna vez la situación vital del hombre o la idea del hombre de algunos pensadores griegos. Aristóteles lo emplea él mismo, reiteradamente, para caracterizar su propia idea, y es el primero en hacerlo.

"No sólo la razón es lo mejor que hay en nosotros, sino que sus objetos son los mejores de todos los que pueden conocerse".[95] Lo mejor para el hombre será, entonces, promover la actividad de lo que él tiene de mejor. Esta actividad, además, es la más continua —"pues podemos contemplar la verdad más continuamente que no *hacer* algo"—; la que ofrece placeres más excelsos por su pureza y por su duración. De todas las formas de vida virtuosas, ésta es la única suficiente. El hombre entero no es nunca suficiente, sino menesteroso: aún el filósofo y el justo tienen que cubrir las necesidades de la vida. Pero, una vez cubiertas, "el hombre justo necesita de otros hombres hacia los cuales y con los cuales pueda actuar justamente, lo mismo que el hombre temperado y el valeroso... pero el filósofo, aún cuando está solo, puede contemplar la verdad, y cuanto más solo está, más sabio es: es el más suficiente de todos".[96] La actividad especulativa es suficiente y final, porque es "lo único que amamos por sí mismo": "no tiene ningún fin más allá de sí misma".[97]

No pueden expresarse de un modo más categórico la idea de aislamiento y la idea de suficiencia. En esta suficiencia del filósofo, del hombre dedicado solitariamente a la actividad contemplativa de la razón pura, descubrimos

[95] *idem,* X 7, 1177a 21.
[96] *idem,* X 7, 1177a 31 y sigs.
[97] *idem,* X 7, 1177b 19-20.

como una sublimación del afán de poder que hay en el hombre, y que, en esta forma refinada y encubierta, ya no le inspira el dominio de los demás hombres y del mundo en general, sino que le sugiere una meta más alta todavía: el igualarse a Dios. "Si la razón es divina, en comparación con el hombre, entonces la vida de acuerdo con la razón es divina en comparación con la vida humana".[98] Es decir, la condición humana contiene un elemento sobrehumano, por el cual la vida humana puede hacerse igualmente más que humana. Y no importa la atenuación que modera estas palabras con las que siguen: que siendo humanos debemos obedecer a quienes nos aconsejan que pensemos en las cosas humanas, y siendo mortales, en cosas mortales. A pesar de ello, debemos esforzarnos en cuanto podamos, "con todos los nervios en tensión", "para hacernos inmortales". La razón "sobrepasa a todo en *poder* y en valor".[99]

A pesar de la inmortalidad, la inmanencia de esta idea del hombre y de esta ética consiste en que el bien supremo se alcanza en este mundo, y es además un valor vital y no racional puro. La razón es trascendente: es algo aparte de la condición humana, y, gracias a ello, inmortal. Pero el bien supremo es inmanente. Siendo así, no deja de haber una oposición esencial y de sentido entre *vida* y *especulación*, por la cual el ideal de *vida especulativa* se ofrezca con el carácter de imposible. Dice Aristóteles: "Si a un ser viviente le quitamos la acción, y además la producción [la capacidad de hacer], ¿qué le queda sino la contemplación?"[100] Pero más bien podríamos preguntarnos qué le queda de viviente, pues la razón especulativa, que ahora se ofrece como forma de vida, antes se ha negado que fuese principio de vida y que participase en la actividad de las potencias vitales. La especulación es una vida desvitalizada. Y por ser la actividad pura de una facultad impasible, que ocupa la cima del ser humano, y en la cual no cabe el error, se excluya también de ella la libertad. La virtud en esta vida no se encuentra por la zona del término medio: la contemplación es una forma extremosa de vida, a pesar de las concesiones que hace Aristóteles a las necesidades de cuerpo. Estas no son las únicas necesidades del hombre. Desde Sócrates han quedado muy desacreditadas en el campo de la filosofía. Pero también son necesidades primarias, aunque de otro orden, las que implica la situación vital del hombre en relación con sus semejantes. Esta relación vital origina deberes, servicios, acciones y pasiones. "Todas ellas parecen ser típicamente humanas". Las virtudes morales —en relación con ellas— per-

[98] *idem*, X 7, 1177b 30.
[99] *idem*, X 7, 1178a.
[100] *idem*, X 8, 1178b 21.

tenecen a nuestra naturaleza compuesta. Pero "la excelencia de la razón es cosa aparte".[101] De un lado está lo humano, compuesto de alma y cuerpo, en el plano de los posibles, que es el plano de la libertad. De esto, trata la ética, que es la teoría de los posibles. Del otro lado, empero, está lo sobrehumano, es decir, lo que el hombre posee de divino: la pura razón teorética, a la cual Aristóteles, anticipándose al estoicismo y a la ciencia moderna, sitúa en el plano de la necesidad, de la permanente, inmutable infalibilidad.

Después de este largo rodeo y de muchas discrepancias con su maestro, Aristóteles concluye proponiendo un ideal de humanidad que concuerda con el de Platón en la *República*. Por razones bien distintas, el filósofo es también el hombre que realiza la plenitud suprema de la humanidad. "Quien ejercita la razón y cuida de ella, parece ser... el más querido de los dioses. Pues si éstos, como se piensa, se ocupan de algún modo de los asuntos humanos, es razonable que se deleiten en lo que es mejor y más próximo a ellos mismos, o sea la razón; y a la vez, que premien a aquéllos que mejor la amen y la honren... Y es manifiesto que todos estos atributos pertenecen más que a nadie al filósofo. Este es, por tanto, el más querido de los dioses. Y quien sea filósofo será también, probablemente, el más feliz".[102]

Predilecto de los dioses, y gozando de esta beatitud que es la *eudaimonía*, el filósofo ocupa el lugar que ocupa el místico en la religión cristiana. El es, en efecto, el único que puede alcanzar a Dios, el único que tiene con él alguna suerte de relación efectiva y directa. Pero esta relación filosófica no es de índole religiosa, ni contiene elemento alguno de religiosidad, mezclado y complicado en lo filosófico. Esta complicación sí existía en el filosofar platónico. Platón filosofa con fervor; aunque sea con un fervor que no empaña la nitidez de la razón, ni debilita su rigor. Eros y logos forman en él —por lo menos hasta la *República* y el *Fedro*, y aún después— una conjunción que es perfecta para la explicación del hombre, de sus capacidades y sus afanes más hondos. Sólo que el objeto de estos afanes es lo que está velado, encubierto por la aparente luminosidad del mundo Ideal. Lo que el hombre trata de encontrar, lo que el mismo Platón trata de ofrecer en la filosofía, él lo llama la Idea, pero en realidad es Dios. Platón ha elaborado una concepción del hombre y del universo que parecía dispuesta, en su conjunto y en cada una de sus partes, para que en ella se incluyera, como idea suprema, la de Dios. Estaban ahí todos los elementos necesarios, los cuales, considerados desde nuestra distancia, parecen anticipar esa idea, que no aparece sino en Aristóteles; pero entonces, ya desprovista de aquellos elementos y de aquella dispo-

[101] *idem*, X 8, 1178a 21.

[102] *idem*, X 8, 1179a 22 y sigs.

sición preparatoria, que hubieran conseguido mantener todavía al pensamiento armoniosamente conexo con el amor y, por ende, con la religión. El Dios que Platón se esfuerza por encontrar, con un anhelo integral que se expresa en su filosofía, Aristóteles lo encuentra sin buscarlo de ese modo; es decir, lo encuentra por el camino de una filosofía que se ha convertido en ciencia pura y se ha desafectado enteramente de la religiosidad.

El Dios de Aristóteles es puro pensamiento, y sólo con el pensamiento puro es posible llegar a él. La única relación posible del hombre con ese Dios es pensarlo. Dios es la máxima impersonalidad que cabe antes de llegar al panteísmo —como el *nous* teorético, siendo lo supremo en el hombre, es lo más impersonal de su ser. Y de hecho, el tránsito de esa Razón divinizada al panteísmo no tarda en efectuarse. También Aristóteles tiene la virtud de limitar con su filosofía las posibilidades teóricas del futuro. El panteísmo estoico se presenta, pues, como una consecuencia casi necesaria del desarrollo puramente interno de la filosofía misma, a partir del Dios aristotélico; de un modo análogo a como el panteísmo de Spinoza resulta un desarrollo congruente de la idea cartesiana de Dios. Cuando Dios es Razón, y la única vía de acceso a Dios que el hombre tiene es también la razón, esta razón no tarda en deshumanizarse, en identificarse con la Razón divina, en hacerse universal y convertirse en elemento cósmico. Esto, naturalmente, destruye toda posibilidad de religión. Cuando Dios se identifica con el cosmos, el hombre no puede vincularse a él religiosamente. En qué peculiar situación vital se encuentra el hombre, cuando esa relación se hace imposible, debemos examinarlo en el capítulo siguiente.

CUARTA PARTE

CAPITULO DECIMO

EL HOMBRE SIN FUTURO

Las filosofías de la negación vital

La suficiencia es la mayor de las riquezas.

EPICURO, frag. 70.

1

LA OBRA DE ARISTÓTELES vale no solamente por las innovaciones que aporta, sino porque en ella culmina, se expresa y se resume sistemáticamente cuanto ha venido produciendo durante varios siglos la gran tradición helénica del pensamiento. Todo lo que viene después, es cosa diferente. La obra posterior del pensamiento helénico no expresa la autenticidad espiritual de Grecia. Grecia ya no existe. La filosofía se torna un menester solitario, y lo que expresa es la muerte de aquella tradición helénica. Si Grecia pervive después de su muerte política es principalmente gracias a la filosofía, que opera en el aire, por decirlo así; vive de frutos en gran medida cosechados antaño, y dice la desolación del alma que no encuentra apoyo alguno fuera de sí misma. La razón ha perdido el sustento irracional de la comunidad. El mundo heleno, como comunidad política, no tiene ya futuro, y con ello se ha desvanecido la ecumene o cosmos espiritual que en ella se sustentaba. Consiguientemente, la filosofía se introvierte: tampoco mira hacia el futuro. El afán helénico de purificar a la razón ha culminado en el νοῦς χωριστός de Aristóteles: para ser pura la razón tuvo que aislarse, separarse de la vida. Luego habrá de ser el hombre entero el que se aísle de la vida, la niegue y aspire a realizar como ideal el postrero, desesperado ideal de vivir desviviendo la vida. Pero el νοῦς χωρισ-

τός o separado, aunque haya sido concebido como razón creadora (νοῦς ποιητικός), no crea nunca frutos de grandeza que rebasen la gloria del individuo creador; sólo produce estos frutos la razón cuando enraiza en el suelo de la comunidad y se alimenta de las creencias colectivas. Este es el suelo irracional que sustenta la obra de la razón. Cuando no, la razón puede ser clara y cristalina, pero es frágil como el cristal y sólo consigue reflejar la decadencia que rodea su aislamiento. Este es el curso inexorable de la historia, y contra él nada puede la tenacidad del genio individual. Sócrates, Platón y Aristóteles pensaron la inmortalidad del alma individual, se esforzaron por asegurarla, hasta donde la filosofía pueda dar tales seguridades. Pero no consiguieron asegurar la pervivencia histórica de su propio mundo. Si el hombre pudiera hacerlo, Platón sólo hubiese logrado, en verdad, cambiar el curso de esa historia. Pero las comunidades culturales mueren, y sólo pervive, a través de las edades, la herencia que legaron los individuos que se alimentaron de ellas e hicieron su gloria.

A lo largo de la compleja historia del pensamiento griego, hemos podido seguir la evolución real del hombre y de la correspondiente idea que él se forma de sí mismo. Esta evolución, en cada una de sus fases, estuvo determinada por los cambios que sufrían, en cualidad y en orden, las cardinales relaciones del hombre, ya individualizado, con todo lo que no es él: con Dios, con el mundo y con sus semejantes. Dando a estos términos el sentido que convenga —el que conviene cuando se habla de Grecia— puede decirse que la teología, la cosmología y la política definían la idea del hombre, porque determinaban su situación vital histórica, es decir, su posición en el cosmos, frente a Dios, y en la comunidad de los demás hombres. Cuando llegamos a la situación histórica llamada el Helenismo, la realidad del hombre ha sufrido un trastorno profundo, determinado por la alteración de sus relaciones vitales, y cuya expresión se encuentra, ahora como antes, en la filosofía. Dios absorbe al mundo, o éste a Dios: ambos se unifican. Las que antes fueron dos vías de relación distintas se convierten ahora en una; pero el hombre no vive igual que antes en un cosmos divinizado, ni se puede dirigir religiosamente a un dios naturalizado. Ni Dios es propiamente divino, ni el mundo es propiamente natural. Esto es el panteísmo. Por otra parte, el Estado dejó de existir y la comunidad política se ha atomizado. El problema de la convivencia humana ya no se plantea en el plano colectivo, sino en el individual. No hay ley —sino en el ínfimo sentido de la regulación administrativa—, no hay relación vital del individuo con la comunidad. Cada hombre es un problema para cada hombre. No hay norma común, porque no hay unidad orgánica de los individuos. La conducta del hombre no se guía por la comunión en un ideal colec-

tivo, sino por los dictados de la conciencia individual. Los vínculos del individuo con la comunidad, cuyo debilitamiento intentaba remediar Platón, se distendieron tanto que llegaron a romperse. Este es el hecho humano causante de lo que las historias llaman decadencia política. Y así, a partir de los fines del siglo IV, el griego se encuentra en la desesperada situación vital de un hombre sin Dios y sin comunidad, y en un mundo que absorve su individualidad —pues el Cosmos es el Todo— y amenaza anular el único sostén que le quedara: el de la irreductible intimidad de su conciencia. Esta es la tragedia del estoicismo. La filosofía —y no solamente la estoica— se vuelve entonces negativa. Niega la vida, y expresa con su negación esta vida que no ofrece nada positivo, y ante la cual es necesario contraerse. La *ἀπάθεια* la *ἀταραξία* y la *ἀφασία*, son las tres palabras en cuya *a* privativa coincide la negación vital de los estoicos, los epicúreos y los escépticos. Las únicas afirmaciones son las de la ciencia: Euclides, Arquímides, Apolonio. Pero la ciencia, cuando la concibió Aristóteles, heredó un cierto carácter privilegiado que le permite, al parecer, y a diferencia de la filosofía, vivir sin contacto con el suelo. Y como una protuberancia necesaria, útil y aún más desafectada, de la ciencia, se afirma la erudición, que vive, si así puede decirse, entre libros: en la Academia, en el Liceo, y en la célebre persona de Eratóstenes, el bibliotecario de Alejandría.

Pero no; no es la de la ciencia la única afirmación. Aunque negativa de la vida, la filosofía afirma en su misma persistencia la continuidad de ese ideal de vida espiritual, que puede sostenerse en la conciencia individual cuando ya todos los otros ideales están en ruinas. En medio de la desolación, este ideal es lo único que se mantiene en pie, y así se sostendrá hasta enlazar con la renovación ideal del Cristianismo, para afirmar la supremacía del espíritu sobre el afán del poder. La gloria de Grecia, y sobre todo de Atenas, su predominio militar y económico, la ambición de sus hombres, el afán de poder y la voluntad soberana, no fueron tanto la causa de su grandeza como la razón de su miseria. Cuando todo esto había desaparecido, persistió aún, como el último gesto heroico de Grecia, el ideal filosófico de vida y la exigencia interior de la virtud. Cierto es que el filósofo participaba de la general desilusión, y aún la sentía más agudamente. Pero la filosofía, siquiera, le daba sentido a su vida individual. Los demás hombres —pues todos tratan siempre, más o menos lúcidamente, de darle sentido a sus vidas— buscaban ese sentido en otras cosas.

Para saber en cuáles, es preciso recordar que este espectáculo desolado que ofrece Grecia entonces tiene unos caracteres muy dramáticos, pero que no corresponden a la apariencia de la vida en sus aspectos externos. Es un

dramatismo puramente interior. Por fuera, la vida griega y la ateniense podían parecer normales: excesiva, sospechosamente normales. La nostalgia del pasado —todos los atenienses conocen su historia— imprime en el porte de las gentes un aire más reservado, comedido y apacible que antaño. Los viejos Estados griegos gozan al fin de la paz; la que Jaeger llama "la paz de los sepulcros". Pero la paz interna y la expansión por el oriente benefician el comercio. Los hombres de empresa hacen sus "negocios como de costumbre". La gente viste bien, en Atenas; y a falta de leyes propias, de ideales comunes o de principios filosóficos, el ciudadano regula su conducta por los hábitos de la educación, las buenas maneras y la distinción propia de un hombre cultivado. Se salvaron los grandes monumentos; su inmutable belleza parece expresar el reproche que el pasado le hace al presente, como si lo acusase de no poder superarla ni igualarla. Pero, aun comprimiendo su mala conciencia, el ateniense se educa conviviendo familiarmente con las bellezas de su ciudad. La venerable Atenas, todavía la capital espiritual del mundo, noble todavía en su ruina política, sabia, escéptica, refinada, un poco cínica, desengañada de la gloria y desafectada del mundo en su aspecto práctico, perdida su capacidad de acción, conserva el amor del saber y de las ideas, en cuya discusión se complace ahora ese gusto suyo tradicional por la palabra, que ya no resuena, desde que se fué Demóstenes, con vida política, en el ámbito de la Asamblea. Así la encontrará todavía San Pablo. El nuevo mensaje, en ninguna otra ciudad de oriente u occidente dispondría de un auditorio mejor dispuesto a escuchar, más capacitado para discutir, más interesado en lo que fuesen novedades intelectuales; y a la vez, y por ello mismo, más radicalmente inválido para absorver la nueva fe que se oponía al sentido de su augusta tradición, y hablaba de un Logos que no se comportaba lógicamente. Si la muerte casi simultánea de Alejandro, Aristóteles y Demóstenes, señala en cierto modo también la muerte de Grecia, la visita de San Pablo a Atenas representa de otro modo, no menos conmovedor, el fin irremediable de cuanto pudo pervivir después de aquella muerte política. Representa la muerte del espíritu helénico, y su superación por una nueva fuerza espiritual.

2

Cuando Aristóteles muere, Pirrón de Elea tiene cuarenta años. Con él se inicia la llamada escuela escéptica, la cual completa, junto con los académicos, los peripatéticos, los estoicos y los epicúreos, el cuadro de las principales direcciones del pensamiento griego en esta época. Aunque el estoicismo sea tan dogmático como el platonismo y el aristotelismo de este tiempo, coincide con

el escepticismo, que lo combate por esto, en ese movimiento de reversión hacia la intimidad del alma que lo caracteriza, lo mismo que al epicureísmo, y constituye el signo distintivo de la época. Cualesquiera que sea su aparato doctrinal, las tres nuevas filosofías se proponen una finalidad ética: están centradas en el tema del hombre. Por lo que se refiere al estoicismo, su evolución lo confirma, pues a medida que esta tradición avanza con los siglos, predomina en ella el tema moral sobre la construcción metafísica que presentó al principio. La evolución del escepticismo, en cambio, se produce en un sentido inverso. En el curso de su tradición se va perdiendo la intención moral que tuvo en sus comienzos la crítica del logos, hasta que de esta crítica se obtienen beneficios positivos para la reforma de la lógica en un sentido empirista y positivo. [1]

La predominancia del logos en la cultura griega, y no sólo en el pensamiento estrictamente filosófico, no se produjo a base de simples afirmaciones. Difícilmente encontraríamos en ninguna otra cultura tantas críticas del logos y tan acerbas como en la griega, que fué su descubridora. Pero es que el logos es una función humana tan peculiar, que no sólo piensa y habla de las cosas, sino que "se piensa a sí misma", como Aristóteles decía, y habla de sí misma. Y esta singular capacidad de reversión desde lo externo a ella hacia sí misma, es una de sus dos modalidades capitales: la crítica. Después que la razón ha levantado su vuelo en las épocas creadoras, ella misma se obliga a descender en la época siguiente, criticando su misma obra y exponiendo sus insuficiencias. Esto no significa que toda creación racional no implique igualmente el ejercicio de la capacidad crítica. Pero en la sucesión histórica del pensamiento humano se produce como un ritmo de alternancia entre las épocas en que la función crítica es un auxiliar de la creación racional, y aquéllas en que predomina sobre la creación y prepara, con un paréntesis de escepticismo, la promoción de otra época en que se crean nuevas formas.

Pirrón significa, pues, un nuevo embate que recibe el logos. Pero lo importante —en este libro por lo menos— no es tanto la crítica en sí misma; ni siquiera el objetivo de ese embate que recibe el logos en la forma positiva de un sistema u otro. Lo importante es la motivación radical de la crítica, en la cual se acusa siempre un elemento afirmativo, lógico o no lógico, que revela la intención final del que critica. Por extremosa o *pirrónica* que sea la crítica, hallamos siempre en ella una motivación. Y si la crítica pirrónica es total y extremosa, no es, como suele decirse, porque niegue la posibilidad misma de la ciencia, y no sólo la verdad de tal o cual sistema científico; es

[1] Esto es lo que significan los famosos tropos de AGRIPA y ENESIDEMO, escépticos tardíos: la primera concepción psicologista de la lógica. Véase SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis* y *Contra los Matemáticos;* DIOG. LAERT., IX *passim*, y FILÓN, *Sobre la ebriedad.*

extremosa porque su honda motivación vital es también una negación: la negación de la vida. Más completa y profunda no puede hacerse la negación. Pero la paradoja de la condición humana es que, cuanto más firme y radical sea la negación, más afirmativa y categóricamente tiene que expresarse. Negar es afirmar. También la negación tiene principios, como la afirmación. Y no se trata solamente de esta conocida mala pasada que el logos se juega a sí mismo, y por la cual se incapacita para formular la pura negación. Pirrón ya se dio cuenta de ello; ya vió que el simple hecho de la palabra —logos— implicaba la afirmación de un pensamiento —logos también—, aunque éste tuviera forma negativa. Por esto concluía en la ἀφασία o en la ἀκαταλήψις: o sea en el mutismo. Pero aun el permanecer callado, el no tomar posición, el suspender el juicio (ἐποχή), tiene una motivación más honda que la negación del pensamiento; y aunque la motivación sea también negativa, esta última, fundamental negación, implica a su vez una afirmación. La negación de la vida, que es la fundamental motivación pirrónica, no puede formularse. El contrasentido de negar la vida es más grave aún que el contrasentido de negar la afirmación. Pues, si el escepticismo lógico implica necesariamente el uso del logos, y éste sólo procede por afirmaciones, el escepticismo vital implica aún más necesariamente la vida: negar la vida es hacer del logos un uso más vital, si así puede decirse, del que se hace en la ciencia. Puede vivir el hombre positivamente sin afirmar la vida con el pensamiento. Pero negar la vida con el pensamiento es darle vida al pensamiento, que también es parte de la vida y del hombre.

El escéptico, aunque proclame que él es un *acataléptico*, o sea uno que no toma posición, empieza por tomar la posición del adversario del pensamiento.

La forma más radical del escepticismo lógico es la *afasia*, o el silencio. La forma vital del escepticismo que Pirrón considera corresponde a la lógica, es la *ataraxia*, o la imperturbabilidad. Pero así como hay todavía un punto más extremo de la afasia que el pirrónico, el cual consiste en no hablar siquiera de la afasia, y permanecer absoluta y definitivamente mudo, puede darse también un paso más hacia el extremo de la imperturbabilidad: el suicidio es la única consecuencia rigurosa del escepticismo vital. Negar el logos con el logos, y negar la vida con la vida, son dos contrasentidos complementarios el uno del otro, pero revelan una cierta contextura interna y una posibilidad de la condición humana: son verdaderamente dos situaciones extremas o límites. Las dos se dan en el plano de la inmanencia; las dos confirman que el hombre es un ser que está entre límites, un ser medianero, como ya lo descubrieron Platón y Aristóteles. Pero el extremo final del hombre es la muer-

te. Este es su límite trascendente. Y la única negación rigurosa y consecuente de la vida es el suicidio. La negación de la vida por el pensamiento es un ejercicio tan activo y efectivo de la vida como su afirmación, y una forma más positiva de afirmarla que el vivirla sin pensarla. En suma: así como el logos es esencialmente afirmativo, y por ello el escepticismo radical es imposible, la filosofía es igualmente siempre una forma de vida, y no puede haber, en rigor, una radical negación filosófica de la vida: la negación de la vida es antifilosófica, por lo mismo que es antivital. Para ser un escéptico de la vida consecuente —para suicidarse— hay que renegar de la filosofía a la vez que se niega la vida. Y Pirrón murió en edad avanzada, después de mucho filosofar.

Este comentario no puede tener la intención de señalar las limitaciones de Pirrón y del escepticismo antiguo, sino de mostrar en ellas las de la condición humana. Lo cual no habría sido posible si Pirrón no hubiese alcanzado uno de sus límites por la vía del escepticismo. En este sentido, su posición sí es extrema, radical y coherente. Sobre todo, hay en él esa peculiar coherencia, por el lado negativo, entre el escepticismo lógico y el escepticismo vital en que se funda el primero, que encontramos, por el lado positivo, en la armonía platónica de la razón y la vida. La conjunción del Eros y el logos que logra Platón, se convierte, cuando Pirrón le aplica un signo negativo, en la coherencia de la afasia —negación del logos— y la ataraxia —negación de la vida. Pero si hay en él una coherencia, no hay en cambio esa consecuencia final que encontramos en un oscuro filósofo de su misma época. Hegesias, el cirenaico. Su meditación sobre el tema pesimista de los males de la vida lo conduce a proponer, en la obra significativamente titulada el *Abstemio*,[2] el suicidio por la abstinencia de alimentos. El divorcio cada vez más definitivo entre el pensamiento especulativo y el práctico, iba alejando al primero de la vida, pero a la vez exigía que el segundo fuese el conductor efectivo de la acción. Cualquiera que fuera su valor respectivo, era manifiesto que en un mundo con dos verdades diferentes —la científica y la moral—, había que exigirle al pensamiento científico que realizase su verdad peculiar mediante una justa adecuación consigo mismo y con la realidad; y al pensamiento moral podía exigírsele, parecidamente, que realizase la suya promoviendo una congruencia entre la acción y sus principios filosóficos. Si la verdad científica es la adecuación del pensamiento con la realidad, la verdad moral es la adecuación de la vida con el pensamiento. Hegesias, por lo menos, se percató de que el pensamiento práctico tiene que surtir efectos prácticos; y no sólo él, sino además otros muchos pensadores de su tiempo y del siguiente, pues esta idea de la

---

[2] Ἀποκαρτερῶν, Véase DIÓGENES LAERCIO, II 93 y 96; CICERÓN, *Tusc.*, I 83.

dirección filosófica de la existencia humana es la que predomina en el mundo occidental hasta el Cristianismo, y se encuentra también en el estoicismo, aunque en una congruencia más bien inestable con la parte teorética de esta doctrina. En cuanto al hecho de que Hegesias no siguiera las recomendaciones de su propio libro, y se dedicase a escribirlo en vez de suicidarse, nos presenta nuevamente ese aspecto límite de la condición humana que se nos reveló en Pirrón. Por un lado, Hegesias es más consecuente que éste en la negación de la vida, pues advierte que dicha negación conduce inevitablemente al suicidio. Donde su consecuencia falla es en la adecuación de sus actos con su pensamiento. Pues una vez lograda aquella consecuencia por el camino del pensamiento, la desmiente al abstenerse de traducirla en los actos apropiados y dedicarse, en cambio, a un acto tan afirmativo de la vida como es escribir un libro y publicarlo —acto que recuerda esa última, patética afirmación de la vida que hacen muchos suicidas, al consignar por escrito los motivos de su resolución. Fueron más consecuentes, siglos después, aquellos jóvenes nobles e instruídos de que habla Epicteto, los cuales se suicidaban, embebidos en la doctrina estoica, con el fin de destruir su propia individualidad y reintegrarse a la vida universal, cósmica y divina. [3] Y en otro sentido, también Pirrón fué más consecuente que Hegesias, pues, adoptando el ejemplo socrático, cumplió con su principio de la afasia renunciando a escribir de filosofía en toda su vida. De hecho, el ideal perfecto de la ataraxia o imperturbabilidad le hubiese obligado, además, al silencio oral; pues la filosofía, como lo mostró sagazmente Sócrates, es un menester perturbador e inquietante. Pero, por lo menos, consiguió librar su ánimo y el ajeno de la forma escrita de perturbación filosófica y vivir parcialmente en paz.

La paz interior es lo que anda perturbado en ese tiempo, y por esto es el tema de la filosofía. El tema de una filosofía práctica, y los valores o ideales que propone, son un indicio para reconocer el carácter de su época. Al principio, por lo menos, cuando una doctrina se encuentra en la primera fase de su difusión y no ha formado adeptos todavía, los valores e ideales que propone no son los vigentes, si los hay de alguna suerte, sino los ausentes. Nadie habló tanto de la comunidad política, en Grecia, como Platón, que estuvo permanentemente inquietado por la crisis actual de sus principios. Y nunca, antes del siglo III, había estado el ánimo de los filósofos más perturbado y anhelante de paz y sosiego que cuando coinciden todos en la formulación de un ideal del sabio, es decir, de un hombre que, sin otra guía que la filosófica, sin otra esperanza ni otra posibilidad de ideal, se afana por encontrar en sí mismo ese ideal y defender con él la precaria paz interior.

[3] EPICTETO, *Diss.*, I 9, 11 y sigs.

Para Pirrón, este ideal se resume en los términos indicados: el silencio (*ἀφασία*), el no tomar posición (*ἀκαταληψία*) y el suspender el juicio (*ἐποχή*), los cuales expresan el escepticismo lógico; y la imperturbabilidad (*ἀταραξία*) que expresa el escepticismo vital congruentemente con el primero. Según lo explica la tradición, [4] la filosofía pirrónica puede resumirse en las respuestas que hay que dar a sendas cuestiones fundamentales: ¿Cuál es la naturaleza de las cosas? ¿Cuál tiene que ser nuestra actitud respecto de ellas? ¿Cuál es la ventaja que resulta de estas relaciones? Aunque coordinadas y escalonadas, estas tres preguntas plantean cuestiones especulativas y prácticas a la vez. Pero su intención fundamental es práctica: la idea central que las inspira es la de la felicidad, la cual, desde Aristóteles, es considerada el bien supremo así por los escépticos como por los estoicos y epicúreos.

A la primera pregunta se contesta que las cosas son inaccesibles al conocimiento. Cualquiera que sea la propiedad que se atribuya a una cosa, cabe siempre la posibilidad de atribuirle la contraria. Ni la razón ni los sentidos son capaces de proporcionarnos un conocimiento fijo, adecuado, riguroso y cierto de la realidad. [5] En cuanto a la razón práctica, que pudiera parecer más certera que la especulativa, no opera tampoco sobre la base de conocimientos reales, sino que se funda en algo tan precario e inestable como son las tradiciones, las costumbres y los hábitos. [6]

A la segunda pregunta: siendo así que no sabemos nada respecto de la naturaleza de las cosas, nada podemos creer ni afirmar respecto de ellas. La verdadera consecuencia consiste en abstenerse de formular juicio alguno. [7] Los juicios de los hombres sólo representan opiniones individuales, que nunca pueden ofrecer la garantía de una correspondencia cierta, universal y absoluta con la realidad. El pensamiento no define la realidad, pero en cambio expresa la individualidad de quien lo formula. Si la ataraxia, como se verá después, es un intento por superar o destruir la temporalidad de la condi-

---

[4] Como se ha dicho, PIRRÓN no formuló por escrito su pensamiento. El conocimiento que de él poseemos proviene de TIMÓN DE FLIUNTE, discípulo suyo inmediato, en cuyas obras —hoy perdidas— se basa SEXTO EMPÍRICO *(Hipotiposis, Contra matem.)* y en ANTÍGONO DE CARISTO, unos años más viejo que TIMÓN, en cuya fuente se basa DIÓGENES LAERCIO. La corriente escéptica se incorpora después a la Nueva Academia con ARCESILAO (siglo III a. C.) y sigue en el siglo II con CARNEADES. La exposición de la doctrina que se encuentra en las *Tusculanas* de CICERÓN deriva de estas últimas fuentes principalmente. Cf. BROCHARD, *Les sceptiques grecs*, 2a. ed., Paris, 1923; también es útil todavía CREDARO, *Lo scetticismo degli Academici*, 2 vols., Milano, 1889 y 1893.

[5] DIOG. LAERT., IX 114.

[6] DIOG. LART., IX 61.

[7] *idem*, IX 61, 76.

ción humana, la *epojé* pretende reinstaurar en la temporalidad al conocimiento que, al hacerse universal —con Aristóteles—, se había liberado de las condiciones de espacialidad y temporalidad. El pirrónico, con un sentido muy moderno de estas cuestiones, si así puede decirse, considera que cualquier afirmación, cualquier aserto sobre si las cosas son así o de otra manera, no tiene valor alguno fidedigno sobre la realidad de las cosas mismas, pues sólo representa una *confesión* que el individuo expone sobre su propio estado o situación vital respecto de lo que llamamos cosas.[8] El único valor del conocimiento sería, pues, un valor expresivo. Pero ni este valor vital hay que buscar en él. Si el pensamiento es inválido desde el punto de vista especulativo, desde el punto de vista práctico no lo es menos, por cuanto el ideal de vida no es la expresión, sino la inexpresión, la desafección o imperturbabilidad. Y con esto se responde a la pregunta tercera. Nuestra relación vital con las cosas, nuestra situación entre ellas, tiene que ser suspensiva, negativa; el ideal extremo es el de la supresión total de estas relaciones con las cosas, pues sólo de este modo podemos evitar que nos perturben: lograr mirarlas con absoluta calma, sin pasión ni deseo.[9] La acción implica la opción, como decía Aristóteles; pero la acción es mala. No basta, por tanto, con abstenerse de obrar: hay que abstenerse de pensar, pues en el pensamiento se expresa nuestra relación vital con las cosas, y en ella está ya implícita una preferencia, una pasión o un deseo, un agrado o un desagrado, o sea una perturbación. Para mantenerse inafectado hay que aplicarse a sí mismo un régimen que los escépticos llaman de *metriopatía*, o sea de regulación y mesura de la pasividad natural. Sólo regulando la pasividad puede evitarse la actividad, y realizarse el ideal de vivir intemporalmente. El sabio escéptico es el tipo imposible del hombre sin futuro.

3

El ideal del sabio estaba vinculado en Aristóteles a la idea de inmortalidad (y en Platón a algo más que una idea: a una esperanza). A su vez, la inmortalidad estaba asegurada por la intemporalidad de la razón. Lo humano, en el sentido de lo vital, pertenecía al plano de la temporalidad: era lo mortal y lo inmanente. Pero lo humano podía salvarse de la muerte realizando el ideal sobrehumano del sabio, actualizando esa parte divina del alma que es el νοῦς χωριστός, separado de todo, o sea trascendente. La

[8] *idem*, IX 103; cf. 61 y 107.

[9] *idem*, IX 65; SEXTO EMPÍRICO, *Contra Mat.*, XI 1.

suficiencia del hombre afirmada en ese ideal era una suficiencia positiva. La del sabio escéptico es una suficiencia negativa. Resulta, de un modo paradójico, de la misma afirmación de todas las insuficiencias del hombre, empezando por la insuficiencia del νοῦς. Los escépticos restituyen el plano de la temporalidad esa razón que se hizo intemporal en Aristóteles. Pero no lo hacen para que se afirme en este plano, sino para negarle su valor, para mostrar su insuficiencia y su vinculación a esa parte sensible del alma que ya Aristóteles consideraba inferior. Sin Dios, sin Patria, sin alma inmortal y sin saber absoluto, el hombre escéptico es pura temporalidad, insuficiencia radical y total. Es decir: se encuentra en una situación insostenible. El afán de intemporalidad y de suficiencia toma entonces una forma sutil, disimulada y encubierta. Trata de buscar la salvación en una intemporalidad inmanente. Puesto que la vida misma es insuficiencia, porque es temporalidad, el empeño del sabio debe enderezarse a suprimir de su vida la temporalidad, o sea la vida misma. Salvarse es operar en sí mismo una contracción vital; es efectuar a lo largo de la existencia una operación que es como la muerte en vida. La paz que anhelamos está en la muerte. Pero es una muerte sin esperanza, distinta de aquella que preconiza Platón en el *Fedón*. La muerte filosófica de Platón era una muerte inspirada por la esperanza trascendente.

La desconfianza de la razón teórica ya se había producido alguna vez en Grecia. Pero iba entonces acompañada de una confianza en la razón práctica, o en cualesquiera que fuese la potencia guiadora de la acción. Estos caracteres había presentado la sofística en el siglo V y a principios del IV. Había entonces todavía una gran vitalidad en el pueblo griego, una capacidad de acción y desenvolvimiento. Todo lo que pudiera perderse para la especulación, se ganaba para la vida práctica. El hombre seguía siendo dueño de la verdad. La crisis de los principios lógicos significaba más bien una liberación respecto de la verdad objetiva, y una sumisión del saber a la voluntad de dominio y a las necesidades pragmáticas de la vida. El pragmatismo sofístico representó una etapa de entusiasmo. En cambio ahora, a partir del siglo III, el estado de ánimo colectivo es de una depresión insuperable. La crisis de la razón no puede siquiera compensarse en el plano de la acción. Para los escépticos, lo que se llama razón especulativa es incapaz de lograr una verdad objetiva; el pensamiento vale solamente como expresión de la individualidad pensante, y de la posición que adoptamos frente a las cosas. Este psicologismo radical nos encierra en nosotros mismos. La más sabia y prudente de las conductas tiene como fundamento este inseguro apoyo que es el conocimiento.

En los restos de la literatura propiamente escéptica que han llegado hasta nosotros no aparece expresamente una conclusión que pudiera derivarse del

pensamiento anterior. Se habla solamente de la inseguridad del conocimiento como guía de la acción. Pero este escepticismo de la escuela pirrónica es tan sólo una forma filosófica del escepticismo difuso de la época. El hombre desconfía de sí mismo y de la capacidad que tengan, para conducirlo al bien, esas potencias reguladoras y formadoras de la vida que se resumen en la palabra carácter. A su vez, el destino está también en crisis porque lo está la razón, y sólo ésta puede elaborar una idea del orden necesario de las cosas: necesidad es racionalidad. Sólo hablan de necesidad y universalidad, en ese tiempo, los estoicos, porque son los únicos que defienden la racionalidad del cosmos y del hombre. Pero, aparte de ellos, cunde cada vez más en el ánimo de los griegos la noción de que todo está gobernado por el azar, es decir, por una potencia irracional e indeterminable, contra la cual se estrellarían nuestras determinaciones, aún cuando estuvieran mejor fundadas de lo que es posible. Expresivo de este estado de ánimo difuso es el auge que adquiere en esos tiempos el culto a *Tyche*, diosa de la Fortuna, y el frecuente empleo del tema de la *Tyche* en este nuevo género literario que entonces se difunde: la diatriba. Siglos después, Cicerón formulará en una sentencia bien propia de su estilo la creencia que deriva de esta situación histórica: "*Vitam regit fortuna non sapientia*".[10] En cuanto a la diatriba, también es un indicio del carácter de la época. Si el pensamiento filosófico, y no solamente los otros hechos culturales, es expresivo de la situación histórica en que se produce, es patente que a la evolución de este pensamiento corresponde una evolución de las formas literarias que emplea para comunicarse. La *diatriba*, que significa en griego *pasatiempo*, tuvo en Platón un significado más alto: era una buena manera de emplear el tiempo, una ocupación cuya forma podía quedar definida en el diálogo socrático. La crisis de la filosofía como ciencia desvió la intención hacia el sentido moral de la filosofía, pero no hacia la moral teórica, sino hacia la moralidad efectiva. La diatriba, empleada entonces por muchos escritores, tenía el carácter de una invocación práctica, la cual, para ser más efectiva y llegar más directa y prontamente al ánimo del lector, constaba de una mezcla de elementos —representativa de la confusión de los tiempos— en que se amalgamaban géneros diversos: el diálogo, en forma más o menos estilizada, el discurso, la anécdota ejemplar. Lo que no se encuentra en ella es el sistematismo, ni la idea de un plan para guiar el pensamiento hacia la adquisición de una verdad.[11]

---

[10] *Tusculanas*, V 9, 24.

[11] Esta forma de escrito es la que origina, después de un largo rodeo, el sermón cristiano. El modelo lo dió BIÓN DE BORÍSTENES, discípulo de TEODORO (los restos, conservados en ESTOBEO). Cf. A. OLTRAMARE, *Les origines de la diatribe romaine*, Lausanne, 1926.

La filosofía estoica participa de los principales caracteres históricos citados y concuerda por ello —sobre todo en la parte moral— con las otras filosofías en su tiempo. Pero así como estas otras representan la crisis del pasado y la confusión del presente, el estoicismo es un último intento por afirmar el orden racional del universo, y representa por ello la continuidad de la gran tradición filosófica. Así es como puede darse en esta escuela la difícil conjunción de unas afirmaciones doctrinales dogmáticas, y unas negaciones vitales tan extremosas como las escépticas y las epicureas. Tan difícil es hallar el principio interno de armonía en el sistema, entre su aspecto metafísico y su aspecto moral o antropológico, que ya el propio Crisipo —el segundo fundador de la escuela— se percató de ello. Y si el pensamiento estoico ha logrado, a pesar de su falla interna, transmitirse a lo largo de los siglos en una tradición casi continua, amplia y fecunda, se debe a la inspiración moral que en él han encontrado reiteradamente los hombres del mundo occidental, cuando se debilitaba su apoyo religioso o su confianza en el poder científico de la filosofía; y además, en la particular sugestión que ejerce esta doctrina que incorpora a Dios en el cosmos considerado como el Todo.

Como ya se ha indicado en el capítulo anterior, el panteísmo estoico es el paso natural que da la metafísica —casi el único que podía dar, en realidad— después de la concepción aristotélica de Dios. De una parte, este Dios era uno, causa y razón; de la otra, estaba vinculado al mundo de una manera funcional y orgánica. Estrechando un poco más esa vinculación, Dios quedaría incorporado al mundo y dejaría de ser trascendente sin perder por ello ninguno de los otros caracteres que le atribuyó Aristóteles. Y esto es lo que hace el estoicismo. Dios sigue siendo uno —pues es Todo—, es causa y es razón, y su omnipresencia explica la organización de cada cosa y el modo de su cambio. La distinción entre Dios y Mundo es derivada y sólo puede ser parcial. El mismo Ser universal se llama Dios cuando se considera como el Todo, y Mundo cuando se considera como un proceso que envuelve a las cosas. [12] Por otra parte, siendo la esencia de Dios un hálito cálido, aquellas cosas o partes de la naturaleza donde está más presente la substancia primaria, puede decirse que son más divinas (como el alma humana, que es un *ἀπόσπασμα τοῦ θεοῦ*, algo desprendido de la divinidad); las otras cosas, sólo

[12] Estobeo, *Ecl.*, I 444. La obra literaria del estoicismo antiguo se ha perdido casi enteramente. De los numerosísimos tratados de Zenón y Crisipo sólo se conservan algunos títulos y escasos fragmentos. Su pensamiento hay que desprenderlo de fuentes inseguras: 1º los maestros del bajo estoicismo (Séneca, Epicteto, Marco Aurelio), los cuales escriben cuatro siglos después y propenden a atribuirle a los fundadores de la escuela los pensamientos que ellos mismos fueron derivando de la doctrina original; 2º los adversarios, como Plutarco *(Contra los estoicos, Sobre las contradicciones de los estoicos)* y algunos

son divinas por derivación, y por su integración en el Todo. Por lo cual puede decirse que Dios, aun cuando idéntico al Todo, puede en un cierto sentido ser considerado como una parte: τὸ ἡγημονικόν, la parte hegemónica o directriz, el Alma del mundo (así como en el alma humana la razón es llamada también la parte hegemónica).

Esta asimilación del Cosmos y Dios produce consecuencias antropológicas capitales. De una parte, simplifica el campo de las relaciones vitales del hombre, que habían llegado al máximo de su complejidad cuantitativa (cualitativamente, esta complejidad sólo llega a su máximo en el Cristianismo). Dios, el Cosmos como un todo y los entes humanos individuales, y finalmente el yo mismo: todos éstos eran o podían ser los términos de relación vital del hombre. El panteismo identifica a Dios y el Cosmos, y éste a su vez, como un Todo, absorve en sí a las cosas y entre ellas a los hombres mismos. No sólo se reducen, pues, las relaciones, sino que cambia la naturaleza de las que restan como posibles. A Dios, como alma del mundo integrada en él, no es posible experimentarlo como cuando era ente trascendente; ni al mundo, como unidad totalitaria, es posible contemplarlo como cuando las cosas de que se compone tenían individualidad e independencia óntica. Y de parecido modo, las relaciones vitales con nuestros semejantes y con nosotros mismos no pueden ya efectuarse sobre la misma base que cuando la entidad singular de los humanos se mantenía durante la vida y después de la muerte.

Al cambiar la naturaleza humana, cambia también el destino. De hecho, todo es Destino: el Todo tiene que ser homogéneamente necesario. En efecto, el mundo es racional en dos sentidos, ambos conclusivos, y que aparecen como solidarios en la doctrina estoica: es racional porque la esencia divina es razón, y además porque la función hegemónica que le corresponde a la razón es la de asegurar el orden y la coherencia internas de la naturaleza considerada como un Todo. El Todo se escindiría, y dejaría por tanto de ser unitario y total, si dentro de él cupiese cualquier forma de albedrío, de azar o de indeterminación. Lo irracional es imposible cosmológicamente, pues es lo opuesto al orden necesario y a la idea misma de Todo; y también es imposible teológicamente, pues la esencia —el Alma— de este Todo es Dios, y la esencia de Dios mismo es la razón. Vemos así que la racionalización universal de lo

---

Padres de la Iglesia, entre ellos ORÍGENES; 3° los eclécticos, como CICERÓN *(Académicas, Sobre los Fines)* y FILÓN DE ALEJANDRÍA. Otras fuentes importantes: GALENO, el cual (en *Sobre los dogmas de Hipócrates y de Platón)* cita importantes párrafos de las obras de CRISIPO *Sobre el alma y Sobre las pasiones;* SEXTO EMPÍRICO, y el libro VII de DIÓGENES LAERCIO. Los fragmentos han sido compilados por H. VON ARNIM, en *Etoicorum veterum fragmenta*, 3 vols., Leipzig, 1903-1905; Indices, en 1914. Véase también PEARSON, *The Fragments of Zeno and Cleantes*, London, 1891.

existente no sólo asimila Dios y el Mundo, sino que absorbe al hombre en la Naturaleza; y, por consiguiente, no sólo reduce las relaciones vitales, sino que además, y de una manera concordante, reduce también los integrantes de la vida humana como tal: del Azar, el Destino y el Carácter, queda únicamente el Destino. Frente a la necesidad universal de la razón, se anulan la indeterminación, los posibles, y por ende la libertad.

Una forma tan cerrada y coherente de concepción del mundo parece que debiera resolver de una manera automática el problema de la acción humana: suprimiendo la ética de un golpe, o incorporándola a la teoría general de la naturaleza, lo mismo que la psicología. Sin embargo, el estoicismo es también, principalmente, una doctrina ética; y la idea del hombre que se perfila en la ética y en la psicología de los pensadores estoicos no sólo es una parte capital en el conjunto de su filosofía, sino que se pretende que armonice con las otras parte. Pero, cómo pueda armonizar con la doctrina de la necesidad universal la teoría ética de los fines que elaboran los estoicos, es un problema que los estoicos mismos dejaron en el aire a pesar de sus sutilezas de argumento.

La teoría del alma de los estoicos parece derivada de la aristotélica, o coincide con ella en puntos tan varios, que ya constituyen una línea general en la que van señalándose las discrepancias. Las plantas carecen de alma; sólo los animales la tienen, unos dotada de razón y otros sin ella. La finalidad, aparentemente racional, de los actos instintivos que ejecutan los animales no humanos, se explica por la razón universal que dirige el curso entero de la Naturaleza. En este sentido, los animales son racionales como lo es toda cosa natural: por su indeliberada sumisión a la ley que rige el orden cósmico. Los hombres son racionales en otro sentido: entre la imagen, que estimula la tendencia, y la tendencia misma, se interpone algo que no existe en el alma de los otros animales: la parte hegemónica del alma que es la razón, y cuya función práctica y deliberativa consiste en promulgar su asentimiento a un curso de acción determinado, o en negarlo, con lo cual la acción se paraliza. El carácter práctico de la razón se acentúa por el lugar del cuerpo en que se localiza: el hálito cálido en que consiste esta parte hegemónica del alma reside en el pecho. Del pecho emanan no sólo el aliento y la sangre caliente, sino también la voz, que es la inmediata expresión del pensamiento. De este centro ígneo que es el corazón surgen siete hálitos cálidos: cinco de ellos se extienden hasta los sentidos, otro es la voz, otro es el hálito generador, y otro es, finalmente, el principal o hegemónico, llamado también διανοητικός, o especulativo, λογιστός y λογισμός, o sea racional. Las representaciones (φαντασίαι) y las tendencias (ὁρμαί) pertenecen a esta parte hege-

mónica del alma. En ella está el asiento de la identidad individual.[13] El alma individual tiene con el Alma del universo la misma relación que la parte con el Todo. El modo de su relación, sin embargo, es peculiar y específico. Se diferencia de la relación que mantienen con el Todo las demás partes vivientes de la naturaleza, en que esta parte viviente que es el alma humana racional está más identificada que ninguna con la esencia misma de Dios: es πνηῦμα como El.[14]

Esto, por lo que se refiere a la psicología. En cuanto a la ética: las tendencias primarias, por ser naturales, son en principio indiferentes; sus objetos, o sea las primeras cosas conforme a la naturaleza (πρῶτα κατὰ φύσιν) no son propiamente bienes. El complejo constituído por las tendencias, sus objetos propios, y los actos que conducen a estos objetos, se integran en el ordenamiento general del mundo, al cual el individuo está subordinado como parte integrante. Sin embargo, estas tendencias pueden pervertirse, desviarse de sus fines naturales como consecuencia de los malos hábitos adquiridos ya desde la infancia. Surgen entonces las pasiones, que son habituaciones corruptas de las inclinaciones naturales, y se clasifican en dos grupos: aquellas cuyo objeto es presente y aquellas cuyo objeto es futuro. Las primeras implican un error de juicio sobre lo que es bueno en el presente (placer) y plican un error de juicio sobre lo que es bueno en el presente (placer) y sobre lo que es malo en el presente (pena); las segundas, un error de juicio

La pasión es un mal, porque desvía a la tendencia natural y primaria de sus fines propios (de las πρῶτα κατὰ φύσιν). Por tanto, el mal es algo puramente subjetivo: la realidad no ofrece objeto alguno que sea malo. Pero esto plantea un problema de máxima gravedad. Con el fin de mostrar que el bien y el mal dependen de nosotros mismos, y de nada más, los estoicos primitivos insistieron en que la pasión deriva siempre de un error de juicio, de una falsa noción sobre lo que es bueno, es decir, sobre lo que está de acuerdo con la naturaleza.[16] La acción humana (inclusive la pasión)

---

[13] CRISIPO, *apud* GALENO, II 2, 215. Nótese que, al universalizarse la razón, las potencias que ARISTÓTELES llamaba inferiores ya no aparecen separadas de ella. Desaparece también la distinción entre νοῦς ποιητικός y νοῦς παθητικός: la razón es unitaria, y más vital, aunque más universal y cósmica. Sobre la cuestión de la división interna del alma, y el número de sus facultades, hubo ciertas discrepancias entre los estoicos primeros. Véanse ALEJANDRO DE AFRODISIA, *de anima*, 146, y SÉNECA, *Epist.*, 113, 23.

[14] CLEANTES, v. 4; cf. EPICTETO, *Diss.*, I 14, 6; MARCO AURELIO, II 4; SÉNECA, *Epist.*, 41, 2.

[15] Clasificación de ZENÓN que luego se generalizó. Véanse DIÓGENES LAERCIO, VII 111; ESTEBEO, II 166 y 176; cf. CICERÓN, *Tusc.*, III 11, IV 7, 14; *de finibus*, III 10, 35.

es siempre voluntaria. El hombre no realiza nunca un curso de acción, ni adquiere esas disposiciones estables que son las pasiones, sin una previa deliberación y un asentimiento. De lo cual resulta la extraordinaria paradoja de que sean las tendencias primarias, irreflexivas e irracionales las que se comportan siempre de un modo racional, por lo mismo que se encaminan a fines naturales y cumplen infaliblemente con el ordenamiento universal; [17] mientras que la pasión y la conducta mala, las cuales contravienen ese orden racional del universo, son las que derivan precisamente de un consentimiento racional. Según esto, la razón individual puede contraponerse a la razón universal, cósmica y divina; pero, por otro lado, esa razón humana individual es tan sólo una parte desprendida de la Razón universal, del Alma hegemónica del Cosmos. Dios y el hombre podrían de este modo entrar en pugna, y precisamente en aquella parte de la realidad humana más próxima a la realidad divina esencial: la razón.

El estoico pretende resolver por el lado psisológico esta peculiar antinomia de la razón. Ya se ha visto que la razón otorgaba su asentimiento a los impulsos naturales. Pero estos impulsos a veces desbordan la regulación racional, como el impulso de su marcha le hace desbordar la meta al corredor que la alcanza velozmente. Otras veces, una "debilidad del alma", como la llama Crisipo, permite un juicio erróneo o desviado, y un acto que estuviera en desacuerdo con la naturaleza puede reiterarse y convertirse en una disposición habitual, en una enfermedad que sufre el alma débil. Pero, como siempre habrá un juicio que anteceda el acto y lo consienta, la pasión será siempre fundamentalmente racional. Habrá, pues, en el hombre, una "razón irracional"; una razón que se desobedece a sí misma. O sea, en definitiva: habrá en el hombre un último elemento irracional irreductible, que garantiza su libertad de obrar el mal. La libertad del bien es racionalidad pura: es concordia con la naturaleza. El hombre, por tanto, sólo puede librarse de la necesidad y del destino cuando se aleja de la naturaleza y del bien, cuando es irracional. Cuando obra el bien, su libertad consiste solamente en su capacidad racional de pensar el orden de la naturaleza y proclamar su asentimiento. Su libertad es sumisión, pero sumisión deliberada. [18]

Así, la vida humana en su autenticidad —en su irreductible carácter in-

---

[16] Dioc. Laert., VII 111; Plutarco, *Virt. mor.*, 3; Cicerón, *Tusc.*, IV 7, 14.

[17] Esta es la idea del κοινὸς νόμος o ley común, que rige todas las cosas; Crisipo, *apud* Dioc. Laert., VII 87-88.

[18] Lo cual se expresa en la fórmula consagrada: ἀκωλουθῶς τῇ φύσει ζῆν: conforme a la ley natural. Dioc. Laert., VII 81-88.

dividual— queda restaurada, después de que parecía haberse perdido en su *absorción* por el cosmos. No importa —aquí por lo menos— que esta restauración se logre a costa de una debilidad interna de la doctrina. El sentido que ella tiene justifica la interpretación del estoicismo, según la cual el interés básico de esta filosofía es antropológico. Tampoco importa, entonces, que la individualidad se salve por la irracionalidad, pues ésta, de retope, explica la manera estoica de concebir la libertad racional. Sin ésta, a su vez, no sería posible el concepto de virtud, ni la ética, ni tendría sentido proponer un ideal de humanidad. En efecto: hemos visto que el hombre era libre de errar, de ser débil y enfermo del alma, y de dejarse llevar de sus pasiones. Pero sólo de este modo puede tener mérito que logre dominarlas. El mal está en sí mismo; pero también tiene que estar en sí mismo el bien. El bien no es más que la virtud; es un estado, un modo de ser, *una situación vital.* El mal es, consiguientemente, el estado opuesto, la opuesta manera de ser, la situación contraria, o sea la pasión. El primero consiste en una concordancia consigo mismo, en la cual se realiza la concordancia con la naturaleza toda, y a la cual Zenón aplica el nombre ilustre de φρόνησις. El segundo, en cambio, consiste en una discordancia consigo mismo, y por ende con la naturaleza. Pero gracias a esta discordancia puede considerarse libre el acto de nuestra razón individual, por el cual decidimos un curso virtuoso de conducta, aún cuando esta decisión y esta virtud consistan solamente en un asentimiento o una sumisión a la razón universal que rige el cosmos entero.

Restableciéndose la individualidad, se restablece asimismo la libertad, y con ella las relaciones vitales del hombre, que primero parecían reducidas o suprimidas. Sólo con la pérdida total de la individualidad podía desvanecerse el carácter específicamente humano de la vida. Pero, si en la parte panteísta de la doctrina esta vida era anulada, su restauración en la ética sólo se efectúa para proclamar en seguida su máxima contracción. De todas las relaciones vitales que el hombre sostiene con lo que no es él, el estoico acentúa su intención sobre la que el hombre mantiene consigo mismo. Esta vida que la ética restaura en el plano filosófico, es una vida concentrada e introversa. El hombre es ente de relaciones, y la forma de su ser cambia según como sean ellas; pero es consigo mismo, principalmente, con quien se relaciona. En un sentido, esto acentúa todavía su individualidad, aunque su virtuosa introversión se proponga como fin el acomodo más perfecto con la naturaleza, y tenga como ideal el de ser reabsorbida, aún en vida, por el Todo. Para el estoico, la razón tiene una importancia que supera a la que hubiera podido atribuirle cualquiera de los filósofos griegos anteriores. A pesar de que la escuela está integrada casi toda por metecos y orientales, en este sentido lleva a su culmi-

nación una de las tradiciones capitales del espíritu helénico. Tan vitalmente importante es, para ellos, la razón, que su ideal consiste en convertir al hombre entero en razón: en lograr esa nueva forma de acomodo o concordancia de la razón consigo misma que consiste en acomodar la razón individual —que peligra por la sinrazón de las pasiones— a la razón universal. Lo cual se obtiene viviendo de acuerdo consigo mismo; es decir, poniendo a la razón individual, que es parte de la naturaleza humana, de acuerdo con las otras partes de nuestro ser, que son también racionales, aunque no piensen, porque son partes de la misma naturaleza unitaria y total.

Esta norma o ideal de vida se llama en efecto "concordancia", y su forma fundamental, de la que derivan las demás, es la concordancia con la naturaleza: ὁμολογουμένος τῇ φύσει.[19] La idea de una resignación no entra para nada en esta concordancia. El estoico la concibe como una ventura y una liberación. Si la actitud del sabio puede parecer sumisa, la suya es una sumisión racional y voluntaria. Mediante ella, evita la perturbación de las pasiones, la imperfección que entraña toda discordancia con la naturaleza. Y, para él, es ya una discordancia preferir unas cosas sobre otras guiándonos por el placer o el dolor que ellas puedan ocasionarnos; pues en la naturaleza todas las cosas son indiferentes. No hay un bien objetivo: la realidad es neutra y descualificada desde el punto de vista del valor. La virtud no tiene como fin algo externo a sí misma: ella es su mismo fin. No hay más virtud que la razón práctica concordante consigo misma —y por ende con la razón universal. Virtuoso es el hombre que posee una voluntad consecuente. Es inevitable que el principio de indiferencia traiga consigo el principio de consecuencia. Una vez suprimido el fundamento racional y objetivo de la preferencia, de la opción, queda desacreditado moralmente todo acto motivado por una estimulación externa. Toda atracción de esta índole tiene que ser irracional; pero como la razón se ha universalizado, lo irracional sólo puede darse como una infracción dolosa del orden natural. El principio de la moralidad se hace entonces puramente interno. El único criterio objetivo de la moralidad, y lo que salva la moralidad estoica del subjetivismo, y a la vez del formalismo, es la idea metafísica, y no ética, de que la consecuencia moral o concordancia de la razón consigo misma es a su vez, inevitablemente, una concordancia con la naturaleza, con la realidad cósmica, cuya esencia es asimismo racional.

Por esto, ningún deber puede formularse categóricamente, sino el de vivir de acuerdo consigo mismo. Esto es lo único que puede desearse en sí mismo y

[19] ZENÓN, CLEANTES, CRISIPO; *apud* VON ARNIM, *op. cit.*, III 12. Cf. CICERÓN, *de finibus*, II 34, III 14; EPICTETO, *Diss.*, II 14, 7; SÉNECA, *Epist.*, 97.

por sí mismo. Las acciones llamadas convenientes (τὰ καθήκοντα), lo son nada más en un sentido hipotético y relativo. En sí misma, ninguna cosa posee cualidad alguna que le haga preferible a otra. Preferir la salud a la enfermedad es una de estas "conveniencias"; lo mismo que otras semejantes, ella puede ser objeto de exhortación o consejo (παραίνεσις), pero no de un mandato moral categórico. Puede ser recomendable obrar consecuentemente con los familiares y los amigos, cumplir consecuentemente con las leyes, y ser "cumplido" en todo. De hecho, la literatura estoica posterior, más distanciada de los fundamentos metafísicos de la doctrina original, se desarrolla ampliamente en este aspecto parenético. Pero esos cumplimientos y consecuencias no son sino derivaciones secundarias de la capital consecuencia interior. Y sin embargo, en ellas encontramos como un síntoma de la concesión que se ve obligado a hacerle el estoico a la vida, después de negarla; parecida a esa otra concesión que, muchos siglos después, se verá obligado a hacer Descartes, cuando restaura la vida íntegramente —y, por cierto, adoptando las formas parenéticas de los estoicos—, en el libro tercero del *Discurso*, después de haberla puesto no menos íntegramente en el paréntesis de la duda en los dos libros primeros.

En efecto: aunque el estoicismo antiguo no ofrezca, ni en la textura de su doctrina ni en el ánimo de sus maestros, el carácter de resignación de la tristeza de vivir que se percibe en los estoicos posteriores, es manifiesto que concuerda con las otras filosofías griegas de la época en su carácter negativo. Los primeros estoicos, no siendo propiamente helenos, no compartieron los sentimientos de desilusión que influyen en el pensamiento de sus contemporáneos. De hecho, no faltaron atenienses que les negaran por ello su simpatía: a Zenón, que fundó su escuela en la στόα ποικιλή, Timón y otros lo llamaban "el fenicio" despectivamente. El ideal estoico de humanidad concuerda más bien con el aspecto optimista de la situación histórica. La universalidad lograda por Alejandro en el ámbito político, corresponde bien a la universalidad de la razón afirmada por Zenón en la filosofía. Esta es, además, la filosofía que rompe definitivamente con la tradición política griega, que ha sido, como hemos estado mostrando a lo largo de esta obra, el trasfondo sobre el cual se montaban las diferentes concepciones filosóficas del mundo. Pues bien: esta correspondencia entre la situación histórica, en su aspecto político, y la concepción filosófica del universo, se mantiene todavía en el siglo III y los siguientes. Pero, habiéndose agotado la tradición política de Grecia, la nueva filosofía expresa de algún modo, concordantemente, el estado de las cosas. Aristóteles es el último de los griegos cuya filosofía se asienta todavía, en su concepción del mundo y en su idea del hombre, sobre

la vieja tradición. Su cosmos filosófico concuerda con el cosmos político del estado-ciudad; su ideal del hombre concuerda con el ideal helénico del ciudadano. Y en los estoicos, su concepción del mundo incluye esa nota de universalidad e indiferencia que presenta también el mundo político del Alejandro, creado a base de borrar fronteras y de absorver en unidad política y cultural mundos que antes eran diversos y extraños entre sí. Correspondientemente, su idea del hombre concuerda con la nueva situación y substituye el viejo ideal de humanidad helénica por el que desde entonces puede llamarse ideal del ciudadano del mundo. [20]

Todo esto, ofrece un carácter aparentemente renovador y optimista. El aspecto negativo de la doctrina existe, sin embargo, aunque sea más sutil y encubierto; y tiene asimismo una correspondencia cultural e histórica, pues este mundo nuevo, ampliado por la acción militar y política macedónica, está íntegramente en una crisis, de la cual la que sufre el antiguo mundo helénico es sólo una manifestación, y cuya resolución verdaderamente afirmativa y renovadora sólo se producirá con el fin del paganismo entero y los comienzos del Cristianismo. En su aspecto puramente filosófico, la resonancia de esta crisis en la doctrina estoica se explica del siguiente modo: el carácter indiferente de la realidad anula el sentido de toda acción humana, más aún que el hecho de que la realidad se conciba como un Todo y el hombre sea sólo parte integrante del Todo. Resultaría, en efecto, más contradictorio e irracional que el hombre viviese moralmente actuando en un mundo que no ofrece fines valiosos en sí mismos, ni por mediación, que no que pudiera actuar libremente en este mundo mismo del cual no se distingue. [21] Si no hay valor objetivo, no hay acción moral (excepto cuando el valor es subjetivo, o cuando la moralidad es puramente formal; pero el estoicismo no propone ninguna de estas dos soluciones). Siendo así, la moralidad no puede ser activa y positiva, ni puede trascender la esfera de la individualidad. Pero la moralidad sólo puede ser un fin en sí mismo cuando la vida se ha contraído y reducido hasta ocupar la esfera de la pura intimidad racional. El estoico no niega la vida taxativamente: decirle *no* a la vida sería tomar ante ella una posición valorativa, que es incongruente con la realidad neutra del cosmos. Pero el negar que pueda tomarse esa posición implica ya una negación de la vida misma. Que la realidad sea neutra e indiferente quiere decir que nuestra posición ante ella o es racional, y entonces consiste en suprimir la acción, o es

[20] Véase PLUTARCO, *Sobre la fortuna de Alejandro*, VI.

[21] De hecho, el estoicismo afirma la libertad del sabio, pero sólo la suya; él es μόνος ἐλεύθερος: DIÓGENES LAERCIO, VII 121. Pero su libertad es negativa: libertad de indiferencia.

irracional, y entonces es cuando adquiere sentido a la vez que se hace mala. La vida, pues, para ser moral y racional, tiene que ser neutra también e indiferente; pero entonces carece de sentido y es vida desvitalizada.

Por otra parte, la supresión de los fines objetivos, y la correspondiente anulación de la acción humana, destruyen la temporalidad. El carácter temporal de la condición humana consiste en que el hombre vive *siempre* su vida en una anticipación, o proyección de su presente hacia el futuro. Esto es lo que promueve la acción, en cualquiera de sus sentidos posibles. Pero no hay acción alguna que no sea intencional: todo acto se motiva por un fin y se endereza a un fin; y todo fin está en el futuro. Suprimir los fines equivale a suprimir el futuro. Con ello, pretenden los estoicos destruir la temporalidad. Aunque no puede decirse que lo logren íntegramente. Una vez sentadas las afirmaciones capitales de la doctrina, la urgencia de la vida obliga a ciertas concesiones. Nada es preferible *en sí;* pero hay ciertas cosas *convenientes,* cuyo logro no perturba la efectiva concordancia de la razón consigo misma. Entonces, ese modelo de hombre, el sabio estoico, que vive desprendido de la vida, convertido todo él en pura razón, [22] sin error, ni pesar, ni temor, ni remordimiento, consecuente y suficiente, con la libertad de su total indiferencia y la perfección de su integridad moral, ese hombre puede aunar a esta imposible perfección, sin destruírla, las virtudes superfluas del amigo, del esposo y del padre, del ciudadano y del buen hombre que busca moderadamente —o sea eficazmente—la salud de su cuerpo, la decencia de su porte y el bienestar que todos los demás desean. La reincorporación de la vida que con esto se ocasiona, se justifica llamando todavía indiferentes a los actos en que ella se realiza, y considerando como secundaria a la moral que los regula.

Así como no hay futuro para el hombre, tampoco lo hay para la filosofía. Todo el montaje doctrinal del estoicismo sólo sirve para justificar su sentido práctico. La filosofía es también forma de vida: cumple su misión favoreciendo la concordancia del hombre consigo mismo y con el cosmos. En la vida del sabio culmina cuanto de ella hay que esperar. Ningún desenvolvimiento teórico podría superar el beneficio práctico de una vida regulada por la razón. Y así como no hay progreso para la filosofía, no hay para el hombre otra esperanza, mientras vive, que la de ser justo como el sabio, apacible, reservado e indiferente; y en la muerte, que la de ver disolverse lo que hubiera en él de individualidad, en el Todo al cual ha pertenecido siempre. [23]

[22] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Strom.*, IV 6.

[23] A veces, sin embargo, el estoico ha pensado que podría haber alguna forma de inmortalidad: una cierta persistencia del álito ígneo que corresponde a la parte hegemónica o racional del alma. Pero entonces ha reservado este privilegio exclusivo para el alma del sabio, es decir, para la suya propia. Véase DIÓGENES LAERCIO, VII 157.

4

TAMBIÉN EL EPICÚREO es un desesperado. También él está desengañado de la esperanza de inmortalidad. El estoico le atribuye a la substancia anímica una cualidad sutil que la distingue en cierto modo de lo tangiblemente corpóreo y material, como el νοῦς de Anaxágoras podía distinguirse del resto de las cosas por su impalpable contextura. Para Epicuro, también el alma es sutil, pero es taxativamente un cuerpo: σῶμα λεπτομερές, cuerpo sutil.[24] Sólo es ἀσώματον el espacio vacío. En la muerte, el alma se dispersa con el viento.[25]

La corporeidad del alma —y su mortalidad— está vinculada a la incorporeidad del espacio en una doctrina como la epicúrea, que restaura el antiguo atomismo del siglo V. Con ello se perfila un proceso de evolución de las ideas que se reproduce con singular analogía en la época moderna. Después de la metafísica de Aristóteles, en efecto, el estoicismo deriva de ella una de sus implicaciones, a saber, la panteísta. Epicuro, por su parte, sin tomar conscientemente a Aristóteles como antecedente, desarrolla otra de sus implicaciones, que es la monadológica. De un modo parecido a como Spinoza, por un lado, y Leibniz por el otro, representan las dos direcciones metafísicas *posibles* a partir de Descartes. El atomismo de Epicuro es una suerte de monadología, no sólo en el aspecto puramente físico de la doctrina, sino también en el aspecto ético y antropológico. El hombre es también un ente atómico: aislado, solitario e individualizado. La puerta de que dispone esta mónoda para comunicarse con el exterior es el placer, pero su vida debe organizarse

---

[24] DIÓGENES LAERCIO, X 63; cf. LUCRECIO, *de rer. nat.*, III 126 y 231-246. La filosofía de EPICURO ha sido conservada principalmente en el libro X de DIÓGENES LAERCIO. La vida de EPICURO que contiene este libro incluye las tres famosas cartas a HERODOTO, a PITOCLES y a MENECEO, y además una colección de pensamientos, conocidos como los *Pensamientos Principales* (κύριαι δόξαι). Estos pensamientos, más los fragmentos conservados en forma de citas por otros autores antiguos (CICERÓN, SÉNECA, PLUTARCO, etc.), fueron compilados y publicados por HERMANN USENER en *Epicurea*, Leipzig, 1887. Como fuentes se utilizan también algunos fragmentos de los epicúreos METRODORO y FILODEMO, y el poema de LUCRECIO. En 1888 se descubrió en un manuscrito vaticano una nueva colección de 81 pensamientos, que en gran parte coinciden con los *Principales*. Edición de los textos, complementaria de Usener, por VON DER MUHL, *Epicureae tres litterae et ratae sententiae*, Teubner, Leipzig, 1922, y C. BAYLEY, *Epicurus, the extant remains, with short critical apparatus, translation and notes*, Oxford, 1926. Traducciones completas: ETTORE BIGNONE, *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita*, Bari, 1920, y WHITNEY J. OATES, *The Stoic and Epicurean Philosophers*, New York, 1940.

[25] DIÓGENES LAERCIO, X 65-66; LUCRECIO, III 506 y sigs.

precisamente a base de la supresión del deseo que puede procurárselo. De este modo, el epicureísmo coincide con el estoicismo en el ideal de vida reclusa y contraída, y en el individualismo, que es el carácter general de la época. Metafísicamente, los estoicos anulaban la individualidad: la entidad del hombre sólo se afirmaba como parte del Todo. Pero su individualidad reaparecía en el plano de la vida. Con Epicuro, ocurre algo parecido: el ente individual es un puro agregado de átomos, pero la vida del hombre es como la de una mónada simple y unitaria.

No deja de ser interesante observar que cuanto más se acentúa el individualismo, tanto más descubre el pensamiento las razones de la miseria de la vida, y tanto más se agudiza esa conciencia de la nulidad del propio valor individual, que prepara el terreno en que habrá de florecer el Cristianismo. Desde Sócrates, el ideal humano de la *autarquía* ha ido evolucionando de tal modo, que de representar el dominio de sí mismo que obtiene el hombre para señorear sobre el mundo con su espíritu, ha pasado a ser ahora, en el ideal del sabio epicúreo, el dominio que es menester que ejerza el hombre sobre sí mismo para alejar en cuanto sea posible al mundo de la propia vida. La vida verdadera se vive interiormente. "Medita sobre estas cosas día y noche" —le escribe Epicuro a Meneceo— "y nunca te sentirás perturbado, sino que vivirás como un dios entre los hombres".[26] Por su conciencia de excepcionalidad, el sabio tiende a divinizarse; es decir, el hombre tiende siempre a superar su condición humana, y a veces no halla otro camino que el de la conciencia que tiene de la miseria de esa condición. Pues, en efecto, las cosas sobre las cuales debe meditar el sabio "noche y día", encerrado en sí mismo, son el repertorio de las desventuras y los males que lo aquejan siempre que se vierte fuera de sí mismo. En Sócrates, la suficiencia interior tenía un carácter positivo; en Epicuro, lo tiene negativo. Y si una y otra tienen semejanzas, pertenecen a la misma tradición y son variantes de una misma actitud fundamental ante la vida y ante los demás hombres, es porque lo mismo Sócrates que el sabio de la época helenística reconocen la nulidad de ciertos valores admitidos y afirman la excepcionalidad de quien ha logrado esa conciencia —que no es sino la conciencia moral, título de singularidad entre los hombres, en tiempo de Sócrates como en el de Epicuro y en cualquier otro tiempo. Sócrates negaba el saber ajeno y afirmaba el saber de su propia ignorancia. Epicuro niega el valor de las cosas por las que nos afanamos, y afirma la suficiencia de una vida sin deseos, anhelos o esperanzas. Sócrates hablaba de una cierta inspiración divina que lo alejaba del mal camino, en los momentos de duda.

[26] *Carta a Meneceo*, final.

Epicuro afirma que su vida, desprendida y desafectada, es como la vida de un dios, al lado de la que llevan los demás hombres.

El cosmos de Epicuro es tan neutro y descualificado —desde el punto de vista del valor— como el de los estoicos. El universo es algo total, infinito y eterno. Nada se crea de la nada, y nada se destruye enteramente. Fuera del universo nada existe, y lo que existe en él son los cuerpos y el espacio vacío en que éstos se mueven. Los cuerpos se componen de átomos en número infinito, extensos en su realidad, variados en su forma e integrados en un espacio también infinito.[27] El alma igualmente está compuesta de átomos, y es por tanto corpórea, pues si no lo fuera su naturaleza sería la del vacío, y entonces no podría moverse ni ser movida.[28] El alma es la causa de la sensación, del sentimiento, del pensamiento y de la acción. "Cuando el alma se desprende del cuerpo, éste ya no tiene sensaciones". Pero tampoco las tiene el alma sola. "Cuando toda la estructura [del ser humano] se disuelve, el alma se dispersa y ya no tiene las mismas facultades ni ejecuta los mismos movimientos".

Estas y otras cosas importantes sobre el universo y sus componentes descubre la ciencia de la naturaleza, y es misión suya aclarárnoslas. Pero estas cosas no son importantes en sí mismas, ni puede decirse que la ciencia valga por sí misma. Adoptando la postura diametralmente opuesta a la de Aristóteles, Epicuro sostiene que el único valor de la ciencia es un valor vital. Lejos de ser ella un fin en sí misma, vale solamente como medio para el más inesperado de los fines: para evitar el miedo. El hombre que contempla con sorpresa e ignorancia los fenómenos de la naturaleza, propende a sentir temor, y les atribuye propiedades sobrenaturales, como si los cuerpos celestes "tuvieran voluntad y actuasen movidos por motivos", como los humanos. El conocimiento científico de la naturaleza impide que pasemos nuestra vida "anticipando o imaginando" siempre desgracias inminentes, como las que relatan las antiguas leyendas. El saber racional de las cosas tiende a destruir ese "presentimiento irracional" que perturba la paz interior. El ignorante no puede alcanzar la paz, que es la verdadera felicidad, porque vive en la expectativa y la anticipación, temiendo siempre el dolor que pueda traerle el futuro, y hasta "sintiendo el temor de perder el sentido en la muerte, como si le importase a él gran cosa".[29]

La ciencia aristotélica, concebida como el absoluto del conocimiento, se divorció de la vida, pues sólo podía hacerse universal si dejaba de estar sometida a las condiciones de la temporalidad. Esta ciencia epicúrea, en cambio,

---

[27] *Carta a Herodoto, apud* DIÓGENES LAERCIO, X 38-45.

[28] *op. cit.*, 63-68.

[29] *op cit.*, 76-82.

queda nuevamente vinculada a los intereses fundamentales de la vida, pero ello se produce mediante una paradójica destemporalización de la vida misma. Desde el punto de vista estricto de la ciencia, la actitud de Aristóteles frente al mundo y la de Epicuro no ofrecen diferencia alguna. Epicuro formula expresamente una consecuencia científica que ya Aristóteles había logrado, a saber: la destrucción total del mito y la presentación de un cosmos regulado estrictamente por leyes inmanentes. Pero Aristóteles, en último extremo, vinculaba la naturaleza entera, así concebida, a un ser sobrenatural y trascendente, causa originaria de todas las demás causas inmanentes. Por su parte, el estoicismo reunía a Dios y al Cosmos en la unidad del Todo, con lo cual no sólo Dios perdía su carácter trascendente, sino que la naturaleza no llegaba a ser tan neutra y desprovista de elementos religiosos como ya en Aristóteles. Epicuro, finalmente, llega por este camino a la máxima radicalidad, que es el ateísmo materialista. La relación del hombre con el cosmos, o mejor dicho, su integración en él, es fundamentalmente la misma en el estoicismo que en el epicureísmo: poco cambia que se diga que el hombre es parte del Todo, o que se diga que está compuesto de agregados de los únicos elementos substanciales que hay en el Todo. La única diferencia consiste en que, para Epicuro, este Todo ha quedado definitivamente *desdivinizado*: Dios desaparece del horizonte de las relaciones vitales del hombre, porque es un elemento perturbador de la paz interior, que promueve el miedo de la muerte y la expectación atemorizada del futuro.

Pero, ¿cuál es el sentido de una vida sin anticipación, que no se vive sobre la perspectiva constante de la muerte? El ideal de vida del sabio, y la felicidad que se consigue con la paz interior, implican la imposible renuncia a la condición fundamental de los humanos que es la temporalidad. Así, descubrimos ahora el sentido verdadero, encubierto tal vez aún para quien la formuló, de esa idea de "vivir como un dios entre los hombres". La idea del hombre que se perfila en el ideal epicúreo del sabio, no es la de uno que se distingue de los demás por su mayor virtud, sino porque intenta operar en sí mismo —y cree haberlo logrado— una radical transformación que lo convierte en algo intemporal, y por tanto sobrehumano. La tragedia del epicúreo es que, no por hacerse la vida intemporal consigue el hombre hacerse sobrenatural. El ideal estoico de vivir conforme a la naturaleza —suprimiendo de la vida mucho de lo que es humanidad— y reintegrarse a ella en la muerte, lo reproduce en otros términos Epicuro. Reprimiendo en la vida la temporalidad, o sea lo que ella tiene de privativamente humano, consigue aproximarla más a la naturaleza indiferente, neutra e insensible, o sea a un estado lo más próximo posible al de la materia inanimada. El ideal del hombre es matar

su alma en vida para conformarse, en esta paz de la muerte, a la paz que, si ella sintiera, podríamos decir que goza la naturaleza.

En el fondo de su ser, el miedo a la muerte y al dolor debe de haber estado muy presente en Epicuro, por lo menos en forma de representación, si para superarlo necesitó tenerlo tan presente que toda su filosofía y su vida misma se centran en el tema de su negación. Su vida se sabe que fué valerosa, y que en ella consiguió dominar el dolor con apacible serenidad. Esta conducta fué una ilustración de su filosofía. Pero la filosofía misma parece más valerosa todavía, pues en ella se intenta vencer un miedo más grave que el del dolor, y es el de una muerte definitivamente desesperada, en la que el propio ser queda atomizado, y en la que no levanta el ánimo del hombre ni la esperanza de inmortalidad, ni la de una pervivencia en el futuro de las obras producidas por el afán humano creador, ni siquiera esa idea del dios cósmico, un poco personalizado todavía, que pensaba el sabio estoico. Cuanto más absoluta es la neutralidad del cosmos, y más radical la negación de Dios, tanto más desesperada se torna la condición humana. Y esta desesperación llega a su extremo, como en Epicuro, cuando además se niega que la vida misma, en tanto que propiamente humana, ofrezca valor alguno positivo que justifique la acción. Después de tantos radicalismos en la experiencia filosófica, logrados por los griegos en su larga tradición de pensamiento, ésta culmina, con la última de sus filosofías anteriores al Cristianismo, en un radicalismo de la negación.

La doctrina moral de Epicuro se asienta, sin embargo, en unas observaciones psicológicas que han enriquecido desde entonces el acerbo del saber del hombre, y pertenecen a la tradición del humanismo occidental. La conciencia de la muerte y la anticipación del futuro hacen del hombre un ser afanoso, anhelante, y por ello inquieto y perturbado. Ante este hecho, debemos preguntarnos cada vez que surge en nosotros un deseo: "¿qué me ocurrirá si consigo el objeto de mi deseo, y qué si no lo consigo?" [30] El mal del deseo no está en sí mismo, ni menos en el placer que procura su objeto: "Ningún placer es malo en sí mismo, pero los medios que procuran ciertos placeres traen consigo perturbaciones mucho mayores que los placeres". [31] La perturbación mayor, si se consigue el placer, es la renovación y la acentuación del deseo. La tragedia del hombre es que su capacidad de deseo es infinita, y su capacidad de placer es limitada. El hombre sólo es ilimitado por su afán, no por su realidad ni por su capacidad efectiva. Y es patente que cuando este afán no puede proyectarse hacia una realidad trascendente y también infi-

[30] *Colección Vaticana*, LXXI.

[31] *Pensamientos Principales*, VIII.

nita, la desesperación del desengaño y la inquietud del ánimo son su consecuencia necesaria. Pues no sólo el placer mismo es pasajero; ocurre además que, o no nos deja saciados, y entonces se renueva el deseo, o si sentimos que nos sació, no tarda en surgir en nosotros el deseo de algo que creemos superior, y que es más remoto, difícil e inquietante. El anhelo del placer es la causa del dolor. Nos perturba lo que ya hemos logrado, porque su posesión se nos hizo necesaria y tememos perderla; y cuanto más poseemos, más se aleja y se eleva el objeto de nuestros deseos, y más nos inquieta no haberlo alcanzado todavía. Mayor pena es también perder lo que ya tuvimos —y a lo cual nos exponemos siempre—, que no haberlo tenido nunca y saber mitigar nuestro deseo. "Los límites del placer, la carne los percibe como ilimitados, y es ilimitado el tiempo requerido para procurarlo. Pero la razón, habiendo alcanzado el entendimiento del bien último de la carne y de sus límites, y habiendo disipado los temores relativos al tiempo por venir, nos proporciona la vida completa, y entonces ya no necesitamos de un tiempo infinito". [32]

La conexión del deseo con el tiempo es expresa en Epicuro, y tan certera como la afirmación de que de ahí deriva la inquietud de nuestra vida. Lo que ya solamente es idea suya es la consecuencia: el contra-afán de anular la inquietud, y el creer que tal cosa pueda ser lograda. Si el fin de la moral es la felicidad; si la vida no ofrece otro valor, ni la muerte abre otra esperanza; y finalmente, si la felicidad consiste en el placer, la conclusión, no menos necesaria por ser paradójica, es que la única vía de la felicidad es la anulación de la vida, pues en ésta radica esencialmente la inquietud. La paz del ánimo se encuentra en la conformidad: "No debemos estropear lo que tenemos deseando lo que no tenemos". [33] "No es el vientre el insaciable, como generalmente se dice, sino la falsa opinión de que el vientre necesita cantidades ilimitadas". [34] Y aún: "Nada es suficiente a quien lo suficiente parece poco". [35] El deseo nos proyecta siempre del presente hacia el futuro; correlativamente, es porque tenemos futuro que nuestra proyección hacia él implica un deseo. Por tanto, nuestra conformidad tiene que consistir en limitarnos al presente: en vivir una vida sin futuro, o sea sin deseos, afanes, anhelos ni esperanzas; sin acción, que siempre se propone un término más allá de su inicio; sin término ni fin alguno. Una vida sin tiempo, sin objeto y sin sentido; inhibida, contraída y concentrada en una temerosa defensiva de la vida —y de la muerte. Contra ésta, no cabe empero la defensa: "Contra todo es posible

[32] *idem*, XX.
[33] *Col. Vat.*, XXXV.
[34] *idem*, LIX.
[35] *idem*, LXVIII.

obtener seguridad, pero contra la muerte todos los humanos por igual estamos como los moradores de una ciudad abierta".[36] La libertad, que antes fuera libertad positiva de obrar y de crear, es ahora la negativa libertad de inhibición. "El mayor fruto de la suficiencia es la libertad".[37] Pero esta suficiencia o autarquía, este bastarse a sí mismo, sólo se consiguen a base de la propia anulación. El sabio es libre, pero libre de no ser: libre cuando no vive; no cuando obtiene lo que se propone, sino cuando no se propone nada, cuando evita el dolor —lo cual es el mayor placer—, y alcanza esa serenidad soberbia que renuncia al amor, pero se siente por encima del temor a los hombres, a los dioses, al dolor y a la muerte: "La muerte no es nada para mí: pues lo que se disuelve no siente, y lo que no siente no es nada para mí".[38]

Esta doctrina de Epicuro apenas puede ser considerada una moral. Es más bien una visión del mundo y de la vida. Sería, en todo caso, como la que en el siglo pasado se llamó "una moral sin obligación ni sanción". El mundo es indiferente: lo que en él se ofrece como apetecible no puede decirse que sea un bien en sí; raramente produce el placer deseado, y casi siempre trae consigo la inquietud y la perturbación. Siendo así las cosas, no puede haber deberes, sino un conjunto de reglas para que viva en paz entre las cosas aquél que aspire racionalmente a la felicidad. En cuanto a quien no siga estas reglas de prudencia, en la inquietud de su mismo deseo exorbitado llevará la penitencia. El hombre prudente, en cambio, sabe que "el bienestar que requiere la naturaleza es limitado, y a la vez fácil de obtener, mientras que el requerido por la ociosa fantasía se prolonga hasta el infinito".[39] Consiguientemente, este hombre se limita a lo extrictamente necesario; pero ni siquiera éste es su límite, sino que puede contraerlo todavía más: "La necesidad es un mal, pero no hay necesidad ninguna de vivir bajo el dominio de la necesidad".[40] La libertad del sabio, en la retracción de su propia vida, pasa por encima no sólo de la contingencia, sino aún de la necesidad.

Aristóteles excluía de la inmortalidad al pensamiento de las cosas, al amor y a la memoria, es decir, a lo que es temporal en la vida humana, porque todo esto quedaba adscrito a la vida; solamente lo que no era vida podía no morir: la razón pura. Epicuro, en cambio, habiendo negado la inmortalidad, y reducido la vida toda a temporalidad, procura después, en el plano ético,

---

[36] *idem*, XXXI.

[37] *idem*, LXXVII.

[38] ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμάς: *Pens. Princ.*, II, *apud* DIÓGENES LAERCIO, X 139; cf. X 124.

[39] *Pens. Princ.*, XV.

[40] *Col. Vat.*, IX.

efectuar el imposible divorcio de la temporalidad y de la vida. Nadie, entre los griegos, ha mostrado tan lúcidamente como él, el carácter temporal de la vida humana, la conexión funcional entre el afán, el futuro y la inquietud; nadie enseñó antes que la vida humana se cumple en un presente, y que este presente es esencialmente perturbador, porque en él anticipamos el futuro. Pero esta realidad existencial le parece mala, y lo es, en verdad, si por bien se considera solamente la felicidad, y ésta consiste en la paz. Todos los afanes a que renuncia el sabio se concentran en el afán único, desesperado y supremo, de obtener la paz. Pero si la vida es esencialmente temporal, y por ello mismo perturbada, inquieta y cuidadosa, la paz sólo puede consistir en suprimir la vida; y siendo esto imposible, sin producir la muerte, hay que reducirla de tal modo que de ella sólo quede lo puramente animal —lo que Aristóteles llamaba lo vegetativo. Como propiamente humano, en la vida sólo resta esa atenta vigilancia que el sabio ejerce permanentemente sobre sí mismo.

Como todas las doctrinas radicales sobre el hombre, la de Epicuro falla por el extremo mismo de su radicalidad; pues la condición equívoca o dual del hombre no tolera la unilateralidad. El propio Epicuro tiene que retroceder desde su extremo, y hacerle a la vida concesiones semejantes a las que le hacían los estoicos, de regreso también de su extremismo. Entre las de Epicuro, hay una velada y otras manifiestas. La primera nos muestra un mecanismo de las fuerzas humanas, que la psicología moderna ha redescubierto, según el cual no es posible reprimir los impulsos y lograr la paz interior en la represión misma; los deseos, los afanes, anhelos y esperanzas pueden contraerse e inhibirse, pero entonces su fuerza se desvía hacia otros fines diferentes, o se concentra en uno sólo, pues de lo contrario su energía latente es más perturbadora de lo que resultaría el libre juego de las tendencias mismas. En este sentido, el anhelo de paz del sabio epicúreo es tan dinámico y vital como cualquiera de sus otros afanes reprimidos, y su energía deriva precisamente de esa represión. Aunque aspire a una desvitalización del hombre, la regla de conducta del sabio es la puerta que éste le deja abierta a la vida. Y en segundo lugar, Epicuro hace también concesiones expresas. Su ideal de vivir "como un dios entre los hombres", él sabe que no puede realizarlo enteramente. La naturaleza es inviolable: debemos reconocerlo. "La carne clama ser salvada del hambre, del frío y de la sed. Pues si un hombre poseyera esta seguridad, y la esperanza de poseerla, su felicidad rivalizaría hasta con la de Zeus".[41] Por consiguiente, "no debemos infringir la naturaleza, sino obedecerla; y la obedeceremos si cumplimos con los deseos necesarios, inclu-

[41] *idem*, XXXIII.

sive los físicos, cuando no nos causen daño, pero rechazando duramente a los dañosos". [42]

No todo es dolor en esta vida. La soledad del hombre y la desesperación de su filosofía son una tragedia interior. Porque ésta existe, busca el sabio la paz. Procura eludir, más bien que enfrentarse a la tragedia, pues esto sería renunciar a la paz. No hay que lamentarse. El sentimiento trágico de la vida filosófica, en Epicuro, se revela en su misma serenidad, y de todos sus escritos, en ninguno más agudamente que en este pensamiento que se inicia diciendo: "Debemos reír y filosofar al mismo tiempo". [43] Nunca es la vida menos propensa a la sonrisa que cuando se hace menester recomendarla. Y el carácter trágico de la filosofía epicúrea se manifiesta más vivamente que si tuviera un estilo sombrío y patético en esta recomendación valerosa, que quiere hacerla compatible con unas alegrías que la vida no depara. Finalmente, la desolada soledad del filósofo busca confortación en los amigos. De las cosas propiamente humanas, la sabiduría y el conocimiento son un bien intermediario, porque evitan los temores infundados: "El hombre no puede desvanecer el miedo que le inspiran las cosas más importantes, si no conoce la naturaleza del universo". [44] Si no fuera por esto "no necesitaríamos para nada de la ciencia natural". [45] Pero la amistad es lo único que se afirma como un bien en sí, independiente y superior: "De todas las cosas que la sabiduría procura para obtener la bendición de una vida completa, la posesión de la amistad, es, con mucho, la más grande de todas". [46] Después de toda la altivez de esta doctrina de la suficiencia humana, lo que Epicuro dice de la amistad tiene el acento de una humilde confesión de insuficiencia. El hombre no puede superar su condición humana y vivir como un dios, no sólo porque tiene necesidades naturales, a las que es sabio y prudente someterse, sino porque en la parte espiritual de su vida, que es la propiamente humana, es como un ser abandonado, inerme y temeroso. El hombre a solas no puede con la vida. Por obtener la paz, busca el retiro y vive de renuncias. Pero al cabo, en su retiro mismo, tiene que pedir auxilio. "Toda amistad es deseable en sí misma, aunque deriva de la necesidad de ayuda". [47]

---

[42] *idem*, XXI.
[43] *idem*, XLI.
[44] *Pens. Princ.*, XII.
[45] *idem*, XI.
[46] *idem*, XXVII; cf. XXVIII.
[47] *Col. Vat.*, XXIII.

*

LA FILOSOFÍA DE EPICURO se basa en una doble negación. De una parte, a la cuestión de la vida contesta con un *no;* por la otra, su ideal de suficiencia surge de una conciencia aguda del ser insuficiente. La suficiencia no puede siquiera afirmarse en la verdad y en la razón, como lo habían intentado los estoicos, siguiendo a Aristóteles. La verdad no es más que un arma contra el miedo de la vida. Con esto se inicia lo que puede llamarse la desesperación de la razón —y se termina la tradición espiritual de Grecia. La capital creación del mundo helénico es el logos. La evolución histórica de la idea del hombre ha presentado a la razón conectada de modos diferentes con las otras potencias de la humanidad, pero siempre en situación predominante. Cuando la razón, y su mayor conquista que es la verdad, se supeditan a la finalidad irracional y suprema de reducir el miedo, lo que ha ocurrido en la vida es una perturbación de tal hondura y gravedad, que la razón sola no podrá remediarla. Alborea una etapa de la vida humana —una nueva situación histórica— que se conformará bajo el primado de lo irracional. De hecho, la razón nunca más podrá ser, en la tradición occidental, lo que fué en el mundo helénico. Por pura que pretenda hacerse —y ya lo había pretendido en Grecia— la Razón operará en el hombre sobre un trasfondo que en Grecia no existió: la Fe y el misticismo. Después del Evangelio, el Logos significará algo que nunca pudo significar para los griegos. Surgirá entonces un nuevo tipo de humanidad, una nueva idea del hombre, el cual será distinto, a pesar de la irrenunciable herencia de los griegos, porque actualizará una de las capacidades humanas fundamentales —la del amor— en una dimensión nueva, y la proyectará hacia unos límites antes ignorados.

La conexión entre estas últimas formas de la humanidad helénica y la cristiana se establece sobre la cuestión ontológica de la suficiencia. Cada vez que el hombre griego ha proclamado su suficiencia, lo ha hecho montado sobre la razón. Y cuando en esta suficiencia se mezclaba, como suele, el afán irracional de poder, siempre resultaba que este afán quedaba subyugado por la razón, la cual lo convertía, si no en algo superior, por lo menos en voluntad racional de dominio. Pero ahora, para el griego, el afán de poder ya se ha desvanecido, y su fuerza se traduce en otros afanes más mezquinos. El griego desespera ya del futuro, de cuanto pueda ofrecerle como presa de su acción dominadora. Roma hereda esta misión en el mundo occidental. Y en cuanto a la razón, el filósofo desespera del bien que pueda traerle la verdad en sí misma. El único bien que de ella espera es que le ayude a desvanecer el miedo

del mundo y de la vida. La ignorancia no es ya, pues, un mal en sí misma: sólo es mal el temor que de ella derivamos. Sin esperanza en la razón y en el poder, y sin esperanza trascendente —ya fuera inspirada por la razón misma, o por una fe religiosa que no existe, y que la propia razón niega todavía— el hombre desespera de sí mismo y adquiere la conciencia de su insuficiencia radical. Pero no se conforma con ella. El estoicismo y el epicureísmo son los últimos destellos de la razón helénica, anterior al Cristianismo, a cuya luz se pretende descubrir un posible camino de salvación. Pero la razón sola concibe siempre la salvación en la suficiencia. Y por el ideal de suficiencia, el sabio epicúreo accede heroicamente a todas las renuncias y a la tremenda contracción de su propia vida. La última fidelidad del griego es su fidelidad a la filosofía, y este gesto tiene todavía una grandeza digna de los antepasados. Sin embargo, la luz de la razón helénica no podía revelar el verdadero camino de la salvación, pues éste era un camino irracional, opuesto al suyo. Después de todas las renuncias, el griego hubiese tenido que renunciar a la misma filosofía. Pero esto le correspondía hacerlo o otros hombres, ajenos a la ecumene helénica. Faltaba dar un paso nada más: un paso que para el griego conducía a un abismo, y que para el cristiano aseguraba la inmortalidad. Y este paso consistía, una vez lograda la conciencia de la insuficiencia humana, *en aceptarla.* En quedarse con ella y proclamarla; en fundar en ella misma la esperanza de salvación, la idea del único Ser Suficiente, y esta nueva idea del hombre que vive en la "conciencia de criaturidad", como se llama en cristiano a la insuficiencia metafísica del hombre.

Este es el curso de las ideas —aparte de las creencias que los modernos puedan cargar sobre ellas. El hecho histórico fundamental, al cual hay que atenerse, es que a la evolución de la idea del hombre corresponde una evolución *real* del hombre mismo.

FIN

INDICE

Pág.

PRÓLOGO 9

INTRODUCCION

LA HISTORIA Y LA VERDAD

El problema del ser en el tiempo 15

PRIMERA PARTE

CAPITULO PRIMERO

EL HOMBRE EN RELACIÓN CON LO DIVINO

Apolo y Dionisos 47

CAPITULO SEGUNDO

LA FORMACIÓN POLÍTICA DEL HOMBRE

Los poetas y los sabios 97

SEGUNDA PARTE

CAPITULO TERCERO

DE LA RELIGIÓN A LA FILOSOFÍA COMO FORMA DE VIDA

Orfismo y Pitagorismo 165

CAPITULO CUARTO

De la política a la filosofía como concepción del mundo

Pág.
Unidad y pluralidad..... 199

CAPITULO QUINTO

La unidad como punto de partida

El ser y el movimiento..... 249

TERCERA PARTE

CAPITULO SEXTO

El hombre como principio de unidad

La sofística..... 273

CAPITULO SEPTIMO

El hombre como ente filosófico

La "autarquía" socrática..... 301

CAPITULO OCTAVO

La insuficiencia de la condición humana

Idea platónica del amor y de la muerte..... 339

CAPITULO NOVENO

El divorcio de la ciencia y de la vida

La idea aristotélica de la razón suficiente..... 401

CUARTA PARTE

CAPITULO DECIMO

El hombre sin futuro

Las filosofías de la negación vital..... 461

Se acabó de imprimir este libro en los talleres de la EDITORIAL STYLO, en la ciudad de México, el día 22 de octubre del año de 1946. La edición estuvo al cuidado de Antonio Caso Jr.

TYLO